



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Dirección General de Estudios de Posgrado

Facultad de Ciencias Sociales

Unidad de Posgrado

**La reinstauración de la huanca: formas de la
continuidad y el cambio religioso en Maray (valle de
Checras, Lima) entre los siglos XV y XXI**

TESIS

Para optar el Grado Académico de Magíster en Ciencias de la
Religión

AUTOR

Pedro David ESPINOZA PAJUELO

ASESOR

Luis MILLONES SANTAGADEA

Lima, Perú

2017



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Espinoza, P. (2017). *La reinstauración de la huanca: formas de la continuidad y el cambio religioso en Maray (valle de Checra, Lima) entre los siglos XV y XXI*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales / Unidad de Posgrado]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.



UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

Universidad del Perú, DÉCANA DE AMÉRICA

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

UNIDAD DE POSGRADO

ACTA PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE MAGÍSTER EN CIENCIAS DE LA RELIGIÓN

En Lima, a los veintitrés días del mes de Junio del año dos mil diecisiete, reunidos en la Sala de Grados de la Unidad de Postgrado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, a horas 12:30 p.m., bajo la Presidencia del Dr. PEDRO MAGUIN JACINTO PAZO y con la concurrencia de los demás Miembros del Jurado Examinador, se inició la ceremonia invitando al graduando **PEDRO DAVID ESPINOZA PAJUELO**, para que hiciera la exposición de la Tesis para optar el Grado Académico de Magíster en Ciencias de la Religión. Siendo el trabajo titulado:

“LA REINSTITUCIÓN DE LA HUANCA: FORMAS DE LA CONTINUIDAD Y EL CAMBIO RELIGIOSO EN MARAY (VALLE DE CHECRAS, LIMA) ENTRE LOS SIGLOS XV Y XXI”

A continuación fue sometido a las objeciones por parte del Jurado. Terminada esta prueba y verificada la votación; se consignó la calificación correspondiente a:

B MUY BUENO 17

Por tanto el Jurado, de acuerdo al Reglamento de Grados y Títulos, acordó recomendar a la Facultad de Ciencias Sociales para que proponga que la Universidad Nacional Mayor de San Marcos otorgue el Grado Académico de Magíster en Ciencias de la Religión, al Bachiller **PEDRO DAVID ESPINOZA PAJUELO**. Siendo las 1:30 p.m. y para constancia dispuso se extendiera la presente Acta y firmaron:

Dr. Pedro Maguin Jacinto Pazo.
PRESIDENTE

Dr. Sabino Arroyo Aguilar.
MIEMBRO

Dra. Luisa Esther Díaz Arriola.
MIEMBRO

Dra. Dorothea Ortmann.
MIEMBRO

Dr. Luis Millones Santa Gadea.



Dr. NICOLAS JAVIER LYNCH GAMERO
DIRECTOR

PABELLÓN JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI – CIUDAD UNIVERSITARIA

Teléfono: 6197000 Anexo 4003, 4004. Lima – Perú.

Correo: upgccss@unmsm.edu.pe, upgccss@yahoo.es, upgccss@hotmail.com

Web: <http://sociales.unmsm.edu.pe/>

A Coralí, Fátima y María José

AGRADECIMIENTOS

Mi agradecimiento primordial va a mi esposa y a mis hijas, a quienes también está dedicada esta tesis, y a las que les tengo una deuda vital inexpressable bajo la formalidad de los trabajos académicos. También agradezco muchísimo el apoyo de mi hermana Karina, quien financió mis estudios de maestría que originaron esta investigación.

Quiero agradecer así mismo al motivo, impulso y soporte de esta tesis: la comunidad campesina Santiago de Maray, un pueblo de historia tesonera. Mis viajes recibieron la mejor cooperación por parte de los comuneros marayanos, a quienes además quiero manifestar mi gran estima y reiterarles mi amistad. Debo a dos personas estos viajes y el contactarme con la comunidad campesina. Primero, a mi colega, el licenciado Aldo Noriega, quien desde hace varios años se dedica a realizar investigaciones arqueológicas en Maray y diversos sitios de Checras. Con un espíritu de colaboración no muy frecuente entre los arqueólogos peruanos, él puso a mi disposición artículos e informes suyos inéditos sobre tales investigaciones. Aldo me presentó a la segunda persona a quien debo un reconocimiento muy especial: el señor Sixto García, quien me contactó con los comuneros marayanos, sus tradiciones, sus sitios arqueológicos y me facilitó acompañarlo a Cutacayán, Cerro Quinchunque y otras zonas prehispánicas de Checras. Es un empresario marayano radicado en Lima, sumamente interesado en el desarrollo de su pueblo y al que dedica sus esfuerzos permanentes. Por ello, no sólo le guardo un particular agradecimiento, sino también admiración.

Debo agradecer al señor Raymundo Celis, ex presidente de la junta directiva de la comunidad campesina, quien amablemente me recibió, me facilitó hospedaje y me guió durante mi primer viaje de estudios. En mis siguientes idas a Maray, la casa de la familia Richardzon Pacheco fue un acogedor segundo hogar y recordaré con permanente gratitud la amabilidad de Jayden Richardzon, su hermana Raquel; su padre, el señor Antonino Richardzon; y su madre, la señora Dora Pacheco. Ellos me

hicieron el honor de considerarme como parte de su familia. Jayden asumió del 2013 al 2014 la presidencia de la junta directiva de la comunidad, y pese a sus ocupaciones prosiguió brindándome un apoyo muy valioso dándome datos sobre las costumbres y tradiciones del pueblo. Apoyo similar tuve del señor Antonino, nacido en 1926, un privilegiado testigo de la historia de su comunidad campesina.

Agradezco a mis amigos y colegas Karen Luján y Alberto Tapia. Ellos me apoyaron haciendo entrevistas, fotografías y filmaciones durante el wircoy o fiesta de la siembra del maíz en enero del 2013. Igualmente, el mismo año me acompañaron a la réplica de la festividad en el local del Centro Social Maray, en Puente Piedra (Lima).

En el ámbito académico, hago constar mi gratitud al fallecido Dr. Teodoro Hampe, por su orientación a los primeros pasos de mi investigación. De la misma manera a Laura Arbulú por sus directrices cuando hace varios años exploré en el Archivo Arzobispal de Lima los documentos sobre extirpación de idolatrías que han sido tratados en esta tesis, así como por cederme su transcripción del documento de 1724. Igualmente, al Hist. Ernesto Morales Erroch por su apoyo en la transcripción de parte del expediente de 1647. También al Dr. Rafael Varón Gabai por sus sugerencias que resultaron fundamentales en los aspectos etnohistóricos de mi estudio. Así mismo, a la Mtra. Jennie Quintero, de la Universidad Nacional Autónoma de México, por su gentil revisión del planteamiento de esta investigación e ilustrarme en lo referido a la ley de disyunción en Panofsky. Y al Lic. Joseph Bernabé por cederme la fotografía de Antashuay-Poac Guaranga.

Finalmente, pero no menos importante, mi agradecimiento a mi asesor de tesis, el Dr. Luis Millones Santa Gadea, que me obsequió su reconocida sapiencia, su generosidad y la muy preciada amistad suya y de su esposa Renata Mayer. A ambos les renuevo aquí mi cariño y mi esperanza de que esta investigación esté a la altura de sus halagadoras expectativas.

INDICE GENERAL

Dictamen	II
Dedicatoria	III
Agradecimientos	IV
Índice.....	VI
Lista de cuadros.....	XII
Lista de figuras	XII
Resumen.....	XVI
Abstract	XVII
Presentación	XVIII
CAPÍTULO 1: INTRODUCCIÓN	1
1.1. Situación problemática.....	1
1.1.1. Marco general y planteamiento de la problemática.....	1
1.1.2. Caso de investigación	12
1.2. Formulación del problema	13
1.3. Hipótesis.....	15
1.4. Objetivos	15
1.4.1. Objetivo general.....	15
1.4.2. Objetivos específicos	15
1.5. Justificación teórica.....	16
1.6. Justificación práctica	16
1.7. Metodología de la investigación	17

1.7.1. Información arqueológica.....	17
1.7.2. Información etnohistórica	18
1.7.3. Información etnográfica	20
CAPÍTULO 2: MARCO TEÓRICO	21
2.1. Marco epistemológico general.....	25
2.2. Bases teóricas: categorías	25
2.2.1. Religión	25
2.2.2. Formas	30
2.2.3. Continuidad y cambio. Eficacia y flexibilidad.....	30
2.2.4. Rito	33
2.2.5. Ritos periódicos y ritos no periódicos	35
2.2.6. Sincretismo.....	37
2.3. Bases teóricas: indicadores	38
2.3.1. Huancas	39
2.3.2. Conopas	46
2.3.3. Montañas – manantiales	52
2.4. Estado inicial del fenómeno a investigar: características básicas de la religión andina prehispánica en el siglo XV	55
2.4.1. La noción de <i>Huaca</i> . Su carácter oracular	55
2.4.2. La petrificación como expresión material de lo sagrado.....	57
2.4.3. Sistema complejo de especialistas religiosos	59
2.4.4. Reciprocidad simétrica entre la huaca y sus adeptos	64
2.5. Antecedentes	66
2.5.1. Antecedentes arqueológicos	66

2.5.2. Antecedentes etnohistóricos	75
2.5.3. Antecedentes etnográficos	80
CAPÍTULO 3: LA COMUNIDAD CAMPESINA SANTIAGO DE MARAY	82
3.1. Reconocimiento legal (siglos XVIII al XX)	82
3.2. Ubicación, geografía y territorio	83
3.3. Descripción del centro poblado.....	85
3.4. Población y principales actividades económicas	88
3.5. Intercambio comercial.....	90
3.6. Religiones contemporáneas en Maray	92
3.6.1. La religión sincrética andina.....	92
3.6.2. La Iglesia Adventista del Séptimo Día	95
3.6.3. La Iglesia Alianza Cristiana y Misionera	97
3.6.4. La Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal (AEMINPU)	98
3.7. El Centro Social Maray en Lima.....	99
CAPÍTULO 4: APROXIMACIÓN A LA RELIGIOSIDAD PREHISPÁNICA EN LA MARGEN IZQUIERDA DEL CHECRAS Y EN MARAY (SIGLO XV) 100	
4.1. Sitios arqueológicos en la margen izquierda del Checras	100
4.1.1. Cerro Quichunque	101
4.1.2. Cutacayán.....	103
4.2. Investigaciones arqueológicas en Maray	107
4.2.1. Tupish	107
4.2.1. Maray Viejo	112
4.3. Sitios arqueológicos en Maray sin investigaciones previas	120

4.3.1. Pircamarca.....	120
4.3.2. Cucupahuaín	123
4.3.3. Pinturas rupestres de Huishcagán	124
4.3.4. Terrazas agrícolas en las laderas de Maray y Maray Viejo	127
4.3.5. Reservorio de la curva de Quitsu	129
4.4. Análisis de la información obtenida.....	131
CAPÍTULO 5: APROXIMACIÓN A LA RELIGIOSIDAD COLONIAL EN MARAY DE ACUERDO A LOS EXPEDIENTES DE EXTIRPACIÓN DE IDOLATRÍAS (SIGLOS XVII Y XVIII)	
5.1. Los documentos	138
5.1.1. “Causa criminal de ydolatria contra don Thomas de Acosta, cacique de segunda persona del repartimiento de Checras, y doña Maria Quillay, su mujer, y doña Maria Pinaro, su abuela, y contra Pedro Maiz y Pedro Llaquas y Gonzalo Poma Mondongo, naturales del pueblo de Santiago de Maray” (1647).....	138
5.1.2. “Causa criminal cerca de la ydolatria en que coperaron algunos indios del pueblo de Santiago de Maray, repartimiento de Checras, corregimiento de Chancay” (1677)	142
5.1.3. “Autos criminales contra Pedro de la Cruz, alias Quiñonez, indio, y Francisco Bartholome, su nieto, por delitos de idolatría, supersticiones y vanas observancias que de oficio sigue el promotor fiscal de este arzobispado” (1724)	145
5.2. Análisis de la información obtenida.....	149
5.3. Contrastando en la actualidad la información de los expedientes de extirpación de idolatrías	155
CAPITULO 6: LA RELIGIOSIDAD MARAYANA ACTUAL EN SUS RITOS (SIGLOS XX Y XXI).....	
6.1. Ritos periódicos: las festividades	157

6.1.1. El wircoy o fiesta de la siembra del maíz	158
6.1.2. La limpia acequia o <i>Cequiapisay</i>	171
6.1.3. La fiesta del apóstol Santiago, patrón de la CC de Maray	175
6.1.4. El rodeo o herranza del ganado	182
6.1.5. El día de difuntos	189
6.2. Ritos no periódicos.....	190
6.2.1. Ritos funerarios	190
6.2.2. Lectura de hojas de coca y granos de maíz	191
6.2.3. Hondeo a la laguna de Atash.....	192
6.3. Análisis de la información obtenida.....	193
7. DISCUSIÓN	206
7.1. Continuidades en el significante, cambios en el significado.....	206
7.2. Trayectoria temporal de las huancas y conopas: de la huanca como huaca, a la huanca como santo	207
7.3. Trayectoria temporal de las montañas-manantiales: de huacas a <i>viejos</i> <i>abuelos</i> y gentiles.....	210
7.4. Factores de continuidad y cambio.....	216
7.4.1. Dinámica de la continuidad y el cambio	216
7.4.2. La eficacia y la flexibilidad.....	217
8. CONCLUSIONES	220
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	223
ANEXOS	253
Anexo 1. Glosario de términos usuales en la religiosidad marayana de hoy	253
Anexo 2. Cuestionarios aplicados para el recojo de información etnográfica.....	255

Anexo 3. Testimonios	259
3.1. El rito de ir a buscar la lluvia a la laguna de Atash.....	259
3.2. Un caso moderno de “extirpación de idolatrías”	264
3.3. El manantial encantado de Shogushcocha	265

LISTA DE CUADROS

- Cuadro 1. Especialistas religiosos según Cristóbal de Molina el Cusqueño.....	62
- Cuadro 2. Especialistas religiosos según Felipe Guaman Poma de Ayala.....	62
- Cuadro 3. Especialistas religiosos según Pablo Joseph de Arriaga.....	63
- Cuadro 4. Uso actual de la tierra en Maray	69

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1. La religión como sistema.....	29
- Figura 2. Conopas encontradas en Huishco	49
- Figura 3. Conopas atadas con cintas de colores	50
- Figura 4. Huanca en la plaza de Antashuay	74
- Figura 5. Mapa de ubicación de Maray y otras localidades referenciales	83
- Figura 6. Vista general de Maray	86
- Figura 7. Plaza de armas de Maray	87
- Figura 8. Comerciante de abarrotes	91
- Figura 9. Iglesia de Maray	93
- Figura 10. Interior de la iglesia	93
- Figura 11. Local comunal de Maray	94
- Figura 12. Iglesia Adventista del Séptimo Día	96
- Figura 13. Reunión de la Iglesia Adventista	96
- Figura 14. Iglesia Alianza Cristiana y Misionera.....	97

- <i>Figura 38.</i> Interior del recinto	124
- <i>Figura 39.</i> Huishcagán	125
- <i>Figura 40.</i> Detalle del diseño mayor	126
- <i>Figura 41.</i> Diseño zoomorfo, representando un cuadrúpedo	126
- <i>Figura 42.</i> Diseño zoomorfo, posiblemente un felino o una zarigüeya	127
- <i>Figura 43.</i> Terrazas que descienden de la loma de Rodeo	128
- <i>Figura 44.</i> Vista general del sistema de terrazas en la ladera oriental de Maray Viejo	129
- <i>Figura 45.</i> Reservorio de la curva de Quitsu	130
- <i>Figura 46.</i> Pampa de Wircoy	160
- <i>Figura 47.</i> Instalación de la <i>mesa</i>	161
- <i>Figura 48.</i> Cruz de ramas y flores	162
- <i>Figura 49.</i> Tacleros (con sus tajllas) y terroneros	162
- <i>Figura 50.</i> Área de selección de las semillas	163
- <i>Figura 51.</i> Comuneras con sus tarpunas	164
- <i>Figura 52.</i> Sector principal del mesacuy	168
- <i>Figura 53.</i> Limpieza de acequia	173
- <i>Figura 54.</i> Incorporación a uno de los grupos	174
- <i>Figura 55.</i> Marayanas engalanadas para su rescate	175
- <i>Figura 56.</i> Santiago el Mayor	176
- <i>Figura 57.</i> Santiago el Menor	177
- <i>Figura 58.</i> Procesión patronal	178
- <i>Figura 59.</i> Santa Ana con arreglos florales y una huarcapa al frente	179
- <i>Figura 60.</i> Procesión de Santa Ana	179

- <i>Figura 61.</i> Imágenes desmontadas de sus andas	180
- <i>Figura 62.</i> Bendición a los fieles.....	180
- <i>Figura 63.</i> Corrida de cinta.....	181
- <i>Figura 64.</i> Mayangachi.....	184
- <i>Figura 65.</i> Marcaje en el patio particular de un criadero	185
- <i>Figura 66.</i> Proceso de encierro del ganado en Rodeo	186
- <i>Figura 67.</i> Mayangachi en casa del puntachikoj	187
- <i>Figura 68.</i> Jato en Rodeo.....	188
- <i>Figura 69.</i> Señalada y marcaje en Rodeo	189
- <i>Figura 70.</i> Manantial de Shogushcocha	266

RESUMEN

La tesis identifica y explica continuidades y cambios religiosos en la actual comunidad campesina Santiago de Maray durante más de 600 años, desde el periodo Inca (con retrospectivas a siglos anteriores) hasta nuestros días. Para este fin, recurre a información arqueológica, histórica documental y etnográfica para analizar objetos, divinidades y ritos locales a lo largo del mencionado lapso.

La colocación moderna de una *huanca* (monolito sagrado) en la plaza del pueblo de Maray Viejo, refleja un proceso religioso que tiene una dinámica altamente compleja detrás de su apariencia de “persistencia religiosa prehispánica”.

Palabras clave: *Maray, ritual, huanca, cambio religioso, permanencia religiosa.*

ABSTRACT

The thesis identifies and explains religious continuities and changes at current Santiago de Maray during more than 500 years, since Inca period (with retrospective to previous times) to nowadays. To achieve this goal, it uses archaeological, historical documentary, and ethnographic information for analyzing sacred objects, divinities and rituals along that lapse.

A *huanca* (sacred monolith) placed during modern times in the main square of Maray Old Town, reflects local religious process with very complex dynamic behind its “pre-Hispanic religious persistence” appearance.

Key words: *Maray, ritual, huanca, religious change, religious persistence.*

PRESENTACIÓN

Esta tesis se pone a consideración de la Unidad de Posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales a fin de optar el grado de Magíster en Ciencias de la Religión. Se atiene a los plazos de presentación estipulados por la Resolución Rectoral N° 05816-R-14. Sus aspectos formales tienen como base la *Directiva para el procedimiento de la elaboración de la tesis para la obtención del grado de Magíster o Doctor*, aprobada por Resolución Directoral N° 080.EPG.2010. En observación a dicha directiva, su citado y referencias bibliográficas se adaptan a las normas de la sexta edición del *Publication Manual of American Psychological Association* (2010).

La investigación describe y busca explicar las continuidades y cambios habidos durante 600 años (con retrospectivas a siglos anteriores) en la religiosidad de Santiago de Maray, comunidad campesina que es la capital del distrito de Checras, provincia de Huaura, región Lima. Para ello se centra en los monolitos denominados *huanca* pues son objetos de culto generalmente de fácil identificación en contextos prehispánicos, recurrentes en los documentos coloniales que se refieren a la religión y a los ritos andinos, y vigentes en las actuales prácticas religiosas rurales. De modo complementario, se trata el culto a las *illas* o conopas y al binomio montañas-manantiales. Analiza también las festividades tradicionales de Maray hoy en día y los ritos periódicos que se manifiestan en estas, así como, en menor medida, algunos ritos no periódicos entre los que destacaremos el hondeo a la laguna de Atash a fin de atraer las lluvias. Dichos ritos contienen prácticas que son rastreables siglos atrás.

Es por ende un trabajo interdisciplinario, que aúna arqueología, etnohistoria y etnografía, al conducirse bajo una perspectiva diacrónica.

La religiosidad local en periodos prehispánicos (siglo XV específicamente), es abordada mediante una revisión de los estudios arqueológicos en sitios de Maray y del valle de Checras. Los hallazgos de una probable huanca y una conopa o *illa*

durante las excavaciones de Aldo Noriega en Tupish, son claves para desarrollar algunas inferencias respecto a ella. Estas han sido profundizadas mediante observaciones del suscrito en campo, tanto en Maray Viejo (sitio también estudiado por Noriega) como en otros sitios carentes aún de estudios especializados, cuales son Pircamarca, Cucupahuaín y Huishcagán. Con fines comparativos se visitaron también importantes sitios arqueológicos que se hallan próximos a la jurisdicción de Santiago de Maray como Cutacayán (Puñún) y cerro Quichunque (Tongos). Merece especial atención una huanca republicana que permanece de pie en un extremo de la plaza principal de Maray Viejo. Se le siguen haciendo ofrendas, si bien con poca frecuencia.

La religiosidad marayana en el Periodo Colonial es tratada mediante el estudio de tres documentos de la sección Idolatrías y Hechicerías del Archivo Arzobispal de Lima. El primero fecha en 1647, el segundo en 1677 y el último en 1724, por lo que dan la oportunidad de explorar cambios y continuidades religiosas a través de 80 años. Sin embargo, no han sido estudiados antes de forma conjunta sino cada uno de manera independiente, habiendo recibido la atención de Guillermo Cock y Mary Eileen Doyle (1979), Lorenzo Huertas (1981), Kenneth Mills (1997), Nicholas Griffiths (1998) y Clorinda Medina (1989 y 2013). Mediante ellos se pudo identificar elementos que todavía perduran en las creencias religiosas marayanas, cual es el caso de los cerros Huagra y Huanpugani y la veneración a manantiales y acequias.

Para desarrollar el tema de estudio tal como se manifiesta en nuestros días se han registrado cinco festividades tradicionales de la comunidad campesina Santiago de Maray: la fiesta de la siembra del maíz o *wircoy* (7 de enero), la champería o *cequiapisay* (finalizada la temporada de lluvias), la fiesta del apóstol Santiago, patrón del pueblo (26 y 27 de julio), el rodeo o herranza de ganado (30 de agosto) y el día de difuntos (1 de noviembre). Se ha documentado adicionalmente ritos de antigua data que se practican fuera de las fechas de festividades (esto es, ritos no periódicos), destacando entre estos el antes mencionado hondeo a la laguna de Atash. Así mismo se han recogido referencias y narraciones orales sobre elementos vigentes del paisaje sagrado (montañas, pampas, manantiales y acequias).

Los lapsos entre los siglos XVI y XVII y entre el XIX y principios del XX se han podido completar mediante revisión bibliográfica, como se verá en el acápite 2.5.2. De este modo, se procuró tener un panorama lo más completo posible de seis siglos de religiosidad en Santiago de Maray.

Los resultados de la tesis confirman que la religión sincrética andina en Maray no puede ser considerada una persistencia estática de lo prehispánico ni un fenómeno ya cristalizado desde el siglo XVII. Durante más de medio milenio se dan constantemente cambios bajo la continuidad aparente de las formas rituales.

Así mismo, se verifica que pese a las varias visitas de extirpación de idolatrías a Maray, incluyendo la tardía campaña de 1724, no se eliminaron las “prácticas idolátricas” andinas, lo que cuestiona que dichas visitas hayan sido determinantes para la conformación de la religión sincrética andina. Tampoco la introducción y notable crecimiento de la Iglesia Adventista del Séptimo Día en Maray durante la segunda mitad del siglo XX, ocasionaron la desaparición de las prácticas sincréticas. En este contexto histórico reciente, dichas prácticas comprenden el culto a los santos, las fiestas comunales y los rituales sincréticos que las acompañan; todos los cuales son rechazados por el adventismo oficial, así como por las otras dos iglesias no católicas que se difundieron en Maray: la Alianza Cristiana y Misionera, y la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal (AEMINPU). No obstante, debe notarse que los adventistas marayanos, en tanto son comuneros, participan de las faenas para el wircoy, la champería y el rodeo; y que algunos de ellos *catipan* (chacchan y ofrecen coca) a los cerros, pero no beben hasta embriagarse.

Se plantea que son dos los factores que impulsan las continuidades y los cambios religiosos en Maray a través de los siglos: la conocida flexibilidad religiosa andina y la eficacia de los númenes y ritos sean estos católicos o no. La flexibilidad no fue un conjunto de estratagemas para ocultar y no cambiar lo tradicional, sino la disponibilidad al cambio. La eficacia es la percepción que tiene el creyente de que

sus necesidades son bien atendidas por la divinidad, siempre que este cumpla correctamente con las prescripciones rituales o de conducta que correspondan. Los númenes que antes nuevas circunstancias socioeconómicas devienen en ineficientes, son desechados.

Sin embargo, existe un factor que ha puesto en crisis al proceso religioso marayano quizás de manera más definitiva que la ortodoxia religiosa que buscaban la extirpación de idolatrías o las iglesias protestantes. Todos los entrevistados para esta tesis han coincidido en señalar que la causa para el abandono de ciertas prácticas religiosas (lectura de coca o maíz, fiesta de la champería durante varios días, festividad de la Inmaculada Concepción) es la emigración a las ciudades aproximadamente desde los años ochenta. Esta ha hecho que Maray entre en riesgo de despoblarse y ha afectado por igual a la religión sincrética y a las iglesias protestantes locales, al menguar el número de creyentes.

Con todo lo expuesto, la tesis busca contribuir a captar interdisciplinariamente la dinámica de los procesos religiosos a través del tiempo, concentrando esfuerzos en un espacio restringido que puede por lo tanto ser estudiado en profundidad y testimoniar los modos de vida que el sistema económico imperante y su centralismo urbano amenazan con diluir.

CAPÍTULO 1: INTRODUCCIÓN

1.1. Situación problemática

1.1.1. Marco general y planteamiento de la problemática

El estudio de la religión no ha perdido vigencia ya que sigue siendo un fenómeno que, contradiciendo las previsiones decimonónicas sobre su desaparición y la secularización de la sociedad en su conjunto,¹ en pleno siglo XXI continúa creando identidad, proporcionando patrones de comportamiento y dividiendo al mundo entre lo sagrado y lo profano como lo ha hecho a lo largo de la historia humana (Camarena y Tunal, 2009, p. 11).

Al ser un hecho social dinámico, la religión presenta diversas manifestaciones en el tiempo y en el espacio. Esto hace particularmente complejo captar su desarrollo diacrónicamente, por lo que la manera más adecuada para ello es a través de un tratamiento interdisciplinario en el que cada ciencia participante aporta al conocimiento del fenómeno religioso en un periodo temporal determinado y a la vez se retroalimenta con aquellas que cubren un periodo distinto. Las Ciencias de la Religión, a las que se adscribe la presente tesis, son muy adecuadas para ello. Como lo ha observado Dorothea Ortmann (2002), la complejidad y carácter multiforme de la religión justifican que sea abordada mediante este conjunto de “ciencias”, en plural (p. 20), a las que define como:

¹ “En el 2014 la Corporación Latinobarómetro publica el informe *Las religiones en tiempos del Papa Francisco*, donde la conclusión es que en América Latina no avanza la secularización, entendida como pérdida de la fe, ya que se mantienen las creencias, pero lo nuevo es que se diversifica la pertinencia religiosa” (Romero, 2016, p.24).

La unidad de varias ciencias particulares cuya tarea es la investigación de las religiones. . . . Si bien cada una de ellas la estudia desde un ángulo distinto, será la naturaleza de los métodos aplicados la que hará posible una aproximación objetiva al tratamiento de la religión. (Ortmann, 2004, p. 21)

Para calificarlas, Manual Marzal utiliza, en cambio, el término en singular “Ciencia de la Religión” con la siguiente definición:

El conjunto de conceptos y teorías elaboradas para describir, explicar y predecir el comportamiento religioso; sin embargo, no es frecuente que los especialistas se presenten como científicos de la religión, sino como antropólogos, fenomenólogos, historiadores, sicólogos o sociólogos de la religión. Éstos estudian el fenómeno religioso con el objetivo específico, el marco teórico y las técnicas y métodos propios de las respectivas disciplinas, aunque compartiendo teorías y métodos y aunque sean cada vez más conscientes de la necesidad del trabajo interdisciplinar. (2002, p. 22)

Nótese que la arqueología es la única ciencia social que Marzal no menciona. Esto se debería a que no ha habido una corriente de estudios religiosos dentro de dicha ciencia sino hasta décadas recientes, ausencia que partió de considerar que “como el material que se utiliza para la reconstrucción histórica es lo que el hombre nos ha dejado y como nos faltan documentos escritos, evidentemente los aspectos de la cultura espiritual muy difícilmente pueden ser interpretados” (Bonavia, 1991, p. 3).²

² Por lo general, la arqueología ha tratado someramente el tema religioso en comparación a la tecnología, la organización social, etcétera (Insoll, 2004, p. 46). Dicho tema fue también soslayado en tanto se consideraba a la religión como un epifenómeno o una “falsa conciencia” de la realidad social, perspectiva que también se dio en la antropología como lo detectó Evans-Pritchard (1965/1976, p. 95). Así mismo, Demarest observa que para algunos arqueólogos dedicados a América precolombina, los rituales y creencias son solo manifestaciones de una racionalidad ecológicamente adaptativa (1992, p. 5). Estas perspectivas epifenoménicas, de legitimación o de adaptación predominaron desde los años sesenta a inicios de los ochentas del siglo pasado. Pero luego, en el marco del posprocesualismo, surgen las corrientes neomarxista y procesualista-cognitiva que sí estudian en profundidad a la religión, reconociendo que puede tener un rol protagónico en los cambios culturales. El procesualismo cognitivo ha llegado incluso a desarrollar una “arqueología de la religión” (Renfrew, 1994) y ha definido indicadores arqueológicos del ritual religioso (Renfrew, 1994; Renfrew y Banh, 2011).

Ante tal limitación, es imprescindible la interdisciplinariedad en la arqueología, máxime si aborda procesos sociales de larga duración y no tiene posibilidad de conocer directamente el modo de pensar del sujeto que fabricó determinado artefacto.

Estudios primigenios que sintetizan la religión prehispánica en los Andes (Jijón y Caamaño, 1919; Tello, 1923a y 1923b; Latcham, 1929) tuvieron en cuenta esta necesidad de interdisciplinariedad, recurriendo tanto a la información arqueológica disponible en su tiempo como fundamentalmente a crónicas coloniales. Pero de manera contraproducente, esto último marca la larga dependencia que las interpretaciones en la arqueología andina han tenido de las fuentes escritas. La etnografía fue usada con menor frecuencia, salvo en el artículo “Wallallo” de Julio C. Tello y Próspero Miranda (1923), notable por su riqueza de información en cuanto a la ceremonia de *Limpiacequia* o *champería* en Casta y por su exhaustividad en la presentación de la data arqueológica que dichos autores encuentran vinculada a dicha ceremonia.

Los trabajos mencionados identificaron así que la religión contemporánea en las zonas rurales de los Andes centrales contiene evidentes elementos prehispánicos, de modo tal que constituye una “amalgama” con creencias católicas (Jijón y Caamaño, 1919, p. 280; Tello y Miranda, 1923, p. 475). En dicha religión “las ideas paganas de antaño predominan, aunque envueltas en las apariencias del cristianismo y encubiertas por la fraseología religiosa del catolicismo” (Latcham, 1929, p. 64). Pese a su influencia muy leve y tardía en el Perú, la fenomenología llegó a conclusiones similares, recopilando exhaustivamente información de fuentes arqueológicas, documentales y, principalmente, etnográficas. Es así que en *Pachamama. Santa Madre*, de Ana María Mariscotti (1978), se afirma que las prácticas rituales de las poblaciones andinas “conforman un todo homogéneo e inconfundible, una religión con una larguísima tradición propia” y que los cambios introducidos por la conquista, el Cristianismo y el largo contacto con Occidente “no modificaron la estructura básica de esta religión” (p. 229).

Obsérvese que en la década de 1920, bajo el nombre de *amalgama* ya se había intuido el hoy llamado *sincretismo* religioso andino. De acuerdo a Marzal, este consiste en la integración de dos sistemas religiosos (el católico español y el andino prehispánico en este caso) en uno nuevo en el que persistirán, se perderán totalmente, se sintetizarán o se reinterpretarán elementos procedentes de cualquiera de los sistemas de origen (1988a, p. 176, y 2002, p. 198). Sin embargo, todas las conclusiones citadas en el párrafo anterior son una constatación del resultado más patente de un proceso y no el análisis del proceso mismo. Tampoco consideran la posibilidad de cambios implícitos detrás de la apariencia de invariabilidad de los elementos persistentes, dado el interés que generaba en el evolucionismo imperante el descubrimiento de una suerte de “fósiles sociales”.

La investigación sobre temas religiosos andinos en la ciencia histórica desde fines del siglo XIX hasta los años cuarenta, acudió a la arqueología para reforzar los datos documentales referidos a época incaica o proyectarse a sociedades preincas.³ Del lado de la antropología, en los años veinte el indigenismo dio espacio para la revalorización del pasado prehispánico, al considerarse al indígena moderno como un heredero y testimonio directo de este. Pero es sobre todo a partir de fines de los años cincuenta que la interrelación entre arqueología, historia y antropología se fortalece con el surgimiento de la etnohistoria (Cf. Marzal, 1983a y 1996; Millones, 1977; Pease 1983a, pp.146-149).⁴

³ Por ejemplo, Riva Agüero (1910/1956) para hacer un panorama de las sociedades preincas y de Tiahuanaco en particular (pp. 78-92). Décadas más tarde, Porras (1953, Cap. III) incorpora a la arqueología como una ciencia histórica y señala su complementariedad con la documentación colonial y los testimonios de viajeros para la reconstrucción del pasado. Un panorama de la historiografía peruana de 1910 a 1950, con algunas menciones a cómo la arqueología se incorporaba a la obra de historiadores relevantes, puede revisarse en Holguín (1998).

⁴ Es sintomático que los estudios más completos sobre religión andina hayan sido hechos por etnohistoriadores, como son los de Millones (2008 y 2016), Pease (1973) y Rostowrowski (2007).

En las publicaciones recién citadas de Manuel Marzal y Luis Millones se aprecia que en la década del veinte toman forma dos posiciones en cuanto al proceso religioso peruano: una que argumenta que los cultos prehispánicos sobreviven bajo la apariencia del Catolicismo (debida a José Carlos Mariátegui y seguida por diversos intelectuales indigenistas) y otra para la cual en la Colonia se logró la evangelización de los indígenas y los dioses prehispánicos ya no retornarían (posición de Víctor Andrés Belaúnde). Esta última sería profundizada años más tarde por George Kubler y Fernando de Armas Medina, siendo el último parte de una corriente de historiografía eclesiástica, como veremos en el párrafo siguiente. Pero a fines de la década del cincuenta, se ve cuestionada por los hallazgos de la etnohistoria en fuentes documentales que habían sido desatendidas por los estudiosos, principalmente en los expedientes de extirpación de idolatrías (Pease, 1983).

Para clarificar el rol de los estudios sobre la extirpación en el conocimiento sobre el proceso religioso andino, se les puede, a su turno, adscribir a dos perspectivas historiográficas sintetizadas por Marco Curatola (2007): una, de la etnohistoria clásica andina (John Murra, Tom Zuidema, María Rostworowski), que ha enfatizado la continuidad y persistencia de los elementos prehispánicos hasta la Colonia y República, y otra más reciente (con Rafael Varón Gabai, Thomas Abercombrie y Juan Carlos Estenssoro) que aborda el estudio de estos elementos como complejidades dinámicas y en transformación respondiendo a su contexto histórico. A estas perspectivas reseñadas por Curatola, podría añadirse la antedicha historiografía eclesiástica representada por los trabajos de Armas Medina (1953) y Vargas Ugarte (1954), siendo Manuel Marzal (1977, 1978, 1983a y 1983b) un epígono moderado de esta tendencia. Kubler (1946) y los citados Marzal y Medina sostienen que en el siglo XVII se dio una conformación efectiva del cristianismo indígena, es decir, de la conversión completa de los indígenas según Armas, o la cristianización del sistema sincrético actual como lo sostiene Marzal en sus trabajos citados.

Es necesario superar algunos equívocos que subyacen en la historiografía eclesiástica e incluso en autores de las dos tendencias reseñadas por Curatola. El primero de ellos es que pierden de vista que la heterogeneidad del mundo andino que encontraron los

españoles provocó una respuesta igualmente heterogénea a la conquista y a la iglesia católica. No hubo obviamente ni un rechazo ni una aceptación uniformes a la evangelización en la jurisdicción completa del arzobispado de Lima y menos aún en todo el territorio andino. Brosseder (2014) ha hecho notar que se dio una variedad de respuestas de los especialistas religiosos andinos a la cristianización durante los siglos XVI y XVII, de tal modo que en las tierras altas estos fueron más abiertos a incluir invocaciones a Jesús, María y los santos, que a usar objetos materiales de la tradición cristiana (p. 8). Por ende, las diferencias étnicas y espaciales son factores que no han sido suficientemente ponderados para medir el impacto de la evangelización.

Debe considerarse también que los indígenas no tuvieron una actitud puramente confrontacional, sino que buscaron constantemente insertarse dentro del sistema colonial y negociar la mejora de su posición en este. Ello ha sido bien estudiado por Estenssoro (2003) y De la Puente (2007), el primero de los cuales señala además lo que sigue:

Aunque parezca paradójico, . . . la Iglesia puso en primer plano la imagen del indio idólatra y es ésta la que ha dejado la mayor cantidad de documentación; en consecuencia, la historiografía ha podido asirla fácilmente viendo en ella la prueba del supuesto combate bien conocido entre una catequesis, agresiva pero ineficaz, y una resistencia guardiana de lógicas y creencias intactas. Siguiendo este razonamiento, la Iglesia no habría podido negar una supuesta impermeabilidad de los indios al cristianismo. Pero esto es tan falso como querer caracterizar, por un único rasgo, el conjunto de la población englobada por el Estado colonial bajo el nombre de indios, una categoría que es fundamentalmente ideológica: jurídico-fiscal en su base y étnico-religiosa sólo en su justificación. (p. 441)

Por lo tanto, hablar genéricamente de una “resistencia” como lo hace Duviols (1986), o de una relativamente sincrónica “consolidación de la evangelización” como lo hace Marzal (1983a), soslaya la complejidad del fenómeno.

La supuesta consolidación de la evangelización conduce a discutir un segundo equívoco: aquel que asume una simultaneidad de los procesos religiosos, es decir que estos se dan casi al mismo tiempo y con la misma intensidad en el Perú colonial. Esta es una crítica específica al planteamiento de Marzal (1977) para quien “la fisionomía religiosa que ‘cristaliza’ en este momento (mitad del siglo XVII). . . va a permanecer inalterada hasta tiempos muy recientes ” (p. 12), lo cual es errado teniendo en cuenta que toda religión es un sistema en permanente dinámica.

El mismo autor sostiene que las causas de dicha cristalización serían el éxito de las campañas de extirpación y la consolidación del sistema socio-político virreinal.⁵ Sin embargo, no hay que olvidar que dichas campañas fueron geográficamente localizadas y que el sistema colonial no funcionó con la misma eficacia en todos los niveles. Es así que Karen Spalding (1984) y Luis Millones (1976 y 1981) demuestran lo multiforme de las tensiones sociales y su papel en el mantenimiento de los cultos religiosos nativos. En otra publicación, Spalding (2008) ha citado un caso en Cajatambo en el cual los indígenas coloniales destinaron como *mallqui* a un coetáneo que en vida tuvo habilidad para interactuar, entender y negociar con los españoles, lo que le conduce a la autora a decir que “el culto a los ancestros no era simplemente el producto de un conservadurismo campesino. De hecho, sospecho que el mito del conservadurismo campesino es solo eso –un mito” (pp. 279-280). Más aún, el fenómeno religioso andino siguió bullente en elementos de innovación y continuidad aún en contextos urbanos y entrado el siglo XVIII (Cf. Millones, 2002) e inclusive en el XX (Cf. Larco, 2008).

⁵ Marzal (1988) considera que en el periodo de consolidación de la evangelización andina (1660-1860):

Los indios terminan por aceptar el catolicismo, pero haciendo una serie de reinterpretaciones del mismo desde la matriz cultural indígena y aun conservando muchos elementos religiosos autóctonos. Las principales razones que avalan este hecho son: en el terreno religioso, la Iglesia acaba de consolidarse con un clero abundante y un proyecto pastoral definitivamente establecido; además hacia 1660 disminuyen mucho las campañas de extirpación de idolatrías de la arquidiócesis de limeña, debido, entre otras razones, al éxito relativo de las mismas. (p. 107)

Regresando al plano metodológico, se observa que los trabajos de Estenssoro, De la Puente e investigadores afines han centrado su análisis entre los siglos XVI y XVIII solo a través de la documentación de ese lapso. En cambio, del lado de la etnohistoria, los trabajos más recientes de Millones (2008 y 2016) prosiguen acudiendo a información arqueológica y etnográfica actualizada para complementar la documentaria.

Ahora, ¿qué elementos de la religión andina prosiguen a lo largo del tiempo, y cuáles se han modificado? ¿Por qué se dieron tales cambios y continuidades? Marzal (1998) ha estudiado las transformaciones en creencias, ritos y formas de organización que, en terminología suya, configuran el “sincretismo andino” así como “la religión andina persistente”. Los ritos, y en especial los objetos implicados en ellos, son el componente de la religión mejor detectable en común por la arqueología, la etnohistoria y la etnografía. Para el caso, Marzal ha señalado que han persistido aquellos vinculados a la actividad agropecuaria como el pago a la Pachamama, las ofrendas a los *apus* en favor del ganado y los ritos vinculados a la salud (1983b, p. 212; 1988a, p. 117; 1988b, p. 179). Añade que en la Colonia desaparecieron el culto a las huacas y mallquis por su vulnerabilidad a la represión católica, “mientras que se conservaron los ritos a la Pachamama y a los cerros (*apus* o *wamani*), por estar vinculados a las actividades agropecuarias que se realizaban dentro del grupo familiar” (Marzal, 1988a, p. 117; véase también Mills, 1997, pp. 56-57).

Lo sostenido por Marzal es correcto, pero requiere precisiones. Los ritos asociados a las actividades agropecuarias no se realizan únicamente dentro del grupo familiar sino, ante todo, en el contexto comunal de las festividades públicas. De allí la importancia que la presente tesis da al registro etnográfico de las fiestas comunales. Nótese también que Marzal se centra en la represión católica como factor de desaparición de elementos religiosos prehispánicos o en la evangelización como factor de cambio. Pero ello es dar un papel pasivo a los indígenas en la conformación de su propia religión. Hay también un sesgo inmovilista en la percepción de la religión indígena, pues para Marzal quedarían sin mayor alteración aquellos rituales que escaparon a la represión en el ámbito familiar, obviando que estos podrían haberse seguido modificando endógenamente.

Acudiendo a los trabajos de Nicholas Griffiths (1988) y Kenneth Mills (1997) puede entenderse el porqué de los cambios religiosos partiendo de la racionalidad indígena y su rol activo en estos, así como reevaluarse el concepto de “persistencia” o “perviviencia” religiosa andina que usa Marzal. En el siglo XVIII, se evidenciaron crisis por las cuales los indígenas fueron perdiendo fe en sus huacas (Griffiths, 1998, p. 265). La *ineficacia* de estas para detener epidemias o determinadas enfermedades, fueron el detonante para que ellos se dirigieran hacia la única alternativa existente, que era la religión Católica. La extirpación de idolatrías no fue la que incentivó la frustración de los indígenas con respecto a sus huacas (Griffiths, 1998, pp. 266 y 344), sino ante todo la percepción de ineficacia de estas.

Al mismo tiempo, Griffiths critica la idea de *persistencia* puesto que esta asume que la religión nativa es pasible e inmutable, pese a que no sobrevivió inalterada sino que “sufrió adaptaciones y transformaciones fundamentales en un dinámico proceso de auto-renovación. Y continuó cobijando en su interior la comprensión indígena del mundo y expresando su propia realidad objetiva” (1998, p. 25)

Mills afirma que la religión andina no fue unitaria ni fija en el tiempo, sino predominantemente regional y local, y que “estaba cambiando mientras perduraba”; es decir que “las creencias y prácticas andinas sobrevivieron porque ellas cambiaron y fueron adaptadas a las realidades coloniales. . . por la propia población, y porque esta asimiló términos, ideas y rituales cristianos así como explicaciones en una marco religioso expansivo” (1997, p. 4. Traducción propia). Destáquese que para Mills “*Las tradiciones andinas de asimilación religiosa*” (1997, p. 4. Traducción y énfasis propios) se mantuvieron en la Colonia y resistieron la dicotomía de Idolatría versus Cristiandad, planteada por la extirpación. Por último, sobre la persistencia, Mills plantea lo siguiente:

No puede explicarse satisfactoriamente la perviviencia de las religiones andinas simplemente invocando aspectos como una remarcable determinación de la población andina o la fortaleza de las relaciones de reciprocidad con los ancestros, si bien estas fueron realmente importantes. Reconociblemente, los patrones religiosos

andinos retuvieron su significación porque ellos cambiaron. En muchas partes de la arquidiócesis Colonial Medio de Lima, las religiones andinas supervivieron tanto por una dinámica y gradual emergencia como por una más básica persistencia. Fueron adaptaciones conscientes a las condiciones de la vida colonial, y hubo muchas otras transformaciones, frecuentemente más lentas, que fueron imperceptibles a la propia población. La religión andina fue adaptada y reconstruida en tiempos coloniales, y el cambio ocurrió tanto desde su interior como por su exposición a los graduales y algunas veces inadvertidos efectos de la variada presencia del Cristianismo. (1997, p. 5. Traducción propia)

En el plano metodológico, si la religión andina no ha sido unitaria ni fija en el tiempo, entonces:

Puede sostenerse que una concentración de la documentación religiosa en una provincia en particular –o quizás aún en una doctrina que ha sido visitada tres o cuatro veces en el curso de un siglo– podría ser más útil que un examen de poblaciones y acciones dentro de una extensa franja de la arquidiócesis en conjunto. No hay duda que puede aprenderse mucho de una focalización en regiones, valles y comunidades en donde, entre otras cosas, momentos precisos de cambio religioso pueden ser investigados. Pero, con la posible excepción de la región de Huarochirí, o posiblemente Cajatambo –donde otros textos y tipos de documentos complementan una notable abundancia de información judicial– la evidencia no parece adecuada para soportar el esfuerzo. (Mills, 1997, p. 10. Traducción propia)

Sin embargo, no basta con que esta focalización sea etnohistórica, sino, como se ha visto antes, interdisciplinaria y diacrónica.

Tomando lo argumentado por Griffiths y Mills, se sostiene en la presente tesis que la incorporación del catolicismo español (o de partes del mismo) a la religiosidad en Maray fue posible gracias a la tradicional flexibilidad andina para asimilar elementos de otras religiones. Pero también se debe a la concepción indígena de que una huaca podía ser defenestrada si no les auxiliaba, esto es, si no era eficaz. Un conservadurismo cerrado no habría desembocado en sincretismo. Igualmente, la

elucidación de las transformaciones en la religión andina, al haber podido ser algunas lentas e imperceptibles, como señala Mills, debe establecer niveles de análisis que permitan identificarlas detrás de una aparente persistencia.

Una muestra de la defenestración o abandono de huacas es dado por Albornoz (1967) quien dice que los incas crearon diversos tipos de guacas que entregaron a sus provincias conquistadas y que “hay muchas en toda la tierra, unas bençidas como ellos llaman atisca y otras en pie” (p. 18), recomendando que los doctrineros demuelan y quemen a las huacas y sus vestidos delante del pueblo pues estas pierden prestigio a los ojos de sus creyentes una vez que están vencidas, llamándolas, como se señaló, *atisca*.⁶

De acuerdo a lo visto hasta aquí, responder el problema general implícito en todas las investigaciones vistas y que la presente tesis aborda, el cual es: *¿qué cambios y continuidades tuvo la religión andina a lo largo del tiempo?*, requiere observar lo siguiente:

- A) Focalizar la investigación en una localidad concreta, evitándose generalizaciones que podrían ser imprecisas dadas la complejidad espacial y temporal de los Andes centrales y el dinamismo del fenómeno religioso.
- B) Aplicar una perspectiva interdisciplinaria y diacrónica.
- C) Establecer niveles de análisis que permitan identificar eventuales cambios bajo los elementos religiosos que se mantienen a lo largo del tiempo

⁶ “Captivar. . . , cosa sujetada. . . , desbaratado de batalla. . . , ser captivo. . . , vencido. . . , vencimiento” (Santo Thomas, 1560/2006, p. 58).

1.1.2. Caso de investigación

Una revisión de la documentación del Archivo Arzobispal de Lima (en adelante AAL), permite percatarse que el nombre del repartimiento de Checras, en el entonces corregimiento de Chancay (Lima), se repite constantemente en expedientes que van del año 1644 hasta 1804 (véase: Gutiérrez, 1992). Dentro de la circunscripción de Checras, el pueblo de Santiago de Maray es también recurrentemente mencionado en expedientes de los años 1647, 1677 y 1724. Desde la perspectiva colonial vendría a ser un pueblo en el que la “idolatría” estaba arraigada no obstante las repetidas visitas de los extirpadores (lo que cuestiona en realidad el éxito de estos). Y para la antropología de las últimas décadas sería un ejemplo de “religión andina persistente” (Marzal, 1988a y 1988b). Por lo tanto, Maray es propicia para un estudio diacrónico que, como tal, exige una aproximación interdisciplinaria, conveniente para superar las limitaciones que podía presentar el acercamiento desde una ciencia social en particular al fenómeno religioso. El ser, adicionalmente, una investigación en profundidad, evitará generalizaciones imprecisas, si bien se ensayan algunas que podrían ser aplicadas a diversas regiones de los Andes.

La tesis recurre además a información arqueológica, preestableciendo un parámetro temporal: parte del siglo XV, es decir del inicio del periodo Horizonte Tardío (*Ca.* 1450-1532), entendido como el de la ocupación incaica del valle de Checras, pues es el mejor conocido en la mencionada cuenca y el que posee indicadores cronológicos más claros en la arquitectura y en la cerámica. Se explicita cuando sus conclusiones pueden proyectarse hasta el periodo cronológico previo. Para el caso, Maray cuenta con investigaciones recientes (Noriega, 2011, 2015 y 2016), las que han podido ser complementadas con recorridos del tesista tanto por sitios arqueológicos de la zona ya estudiados antes, como por otros sin investigaciones precedentes.

La perspectiva diacrónica de la tesis la ha llevado desde las fuentes escritas hacia las etnográficas, otorgándole un marco interdisciplinario que desafortunadamente se ha hecho menos frecuente en los estudios sobre religión andina, a excepción de trabajos como los de Polia (1996) y, sin participación de la arqueología, aquellos de Wachtel (2001) y Venturoli (2007). Se ha recogido abundante información de tipo etnográfico

en la hoy comunidad campesina Santiago de Maray, capital del distrito de Checras en la provincia de Huaura (Lima), mediante entrevistas a los comuneros y, principalmente, con el registro de cinco festividades tradicionales de la comunidad. Se ha documentado también ritos de antigua data que se practican fuera de las fechas de festividades (esto es, ritos no periódicos), destacando entre estos el hondeo a la laguna de Atash a fin de atraer lluvias.

En la data arqueológica, los expedientes de idolatrías y las festividades marayanas, se busca detectar fundamentalmente tres tipos de objetos sagrados: las huancas, las conopas y los elementos del paisaje sagrado (binomio montañas - manantiales). Se desea examinar si tras la recurrencia de la veneración a estos, así como en su aparente invariabilidad formal desde tiempos prehispánicos, subyacen transformaciones. Las huancas son particularmente diagnósticas para este fin no solo por su más evidente presencia en todas las fuentes de información que aborda esta tesis, sino también porque existe todavía una que, en un caso muy peculiar, fue colocada en época republicana en la plaza de Maray Viejo. Una primera lectura de ello es que configuraría la *continuidad* de un culto andino prehispánico. Sin embargo, intrínsecamente se han dado *cambios* sustantivos.

1.2. Formulación del problema

Según lo expuesto en el acápite 1.1.1., se pueden hacer las siguientes apreciaciones:

- A) El proceso religioso está lejos de constituir un desarrollo lineal que parte de una “religión andina prehispánica”, concebida como una entelequia homogénea y abstracta, hacia un “sincretismo andino” cristalizado en el siglo XVII. Contiene variaciones diversas en el espacio y en el tiempo, tensiones sociales, negociaciones y esfuerzos de adaptación a condiciones cambiantes.

Es necesario saber entonces cuál es la trayectoria específica del proceso religioso en Maray y qué circunstancias sociales lo determinan.

- B)** La *persistencia* y la *transformación* religiosas no tienen sentidos unívocos y opuestos. Adquieren una serie de matices que posibilitan formas diversas de la continuidad y el cambio debajo de la apariencia formal de continuidad.

Bajo la continuidad de un objeto sagrado o rito pueden subyacer transformaciones drásticas a nivel de creencias, experiencias místicas u organización religiosa; o si se tratara de un cambio podrían trasuntarse continuidades. Por ejemplo, y adelantando una conclusión de la presente tesis, la moderna plaza de la huanca de Maray Viejo no presenta diferencias formales importantes con las plazas con huancas de sitios prehispánicos de Checras. Así mismo, por ser considerada dicha huanca la guardiana de Maray Viejo, correspondería a la tipología colonial de *marcayoc* (patrona del pueblo) (Avendaño, 1617/2003, p. 716; Arriaga, 1621/1999, p. 128; Duviols, 1979, p. 10). Pero la relación de un comunero marayano con la huanca mencionada es eventual, personalizada, privada y análoga a la que establece actualmente un católico con su santo, distinguiéndose del culto constante, público e institucionalizado que se practicaba en periodos prehispánicos tardíos y en la Colonia Temprana. Igualmente, y pese a su similitud con las registradas en la documentación colonial, las *catipadas* (para su definición, ver Anexo 1) colectivas que se hacen a dicha huanca no son realizadas según un calendario festivo, sino por una intención de la comunidad campesina de autoafirmarse ante circunstancias externas como el inicio de un proyecto arqueológico en Maray Viejo o la presencia de las cámaras de un programa de televisión.

Como se dijo en el subcapítulo previo, la determinación de continuidades y cambios religiosos a través del tiempo se hace mediante el estudio de elementos de culto recurrentes en la información arqueológica, etnohistórica y etnográfica. Estos son fundamentalmente objetos sagrados (huancas, conopas y montañas-manantiales), así como ritos y divinidades específicas, aunque estas por lo general no son identificables arqueológicamente. Bajo tal consideración, se verá cómo se manifiestan dichos elementos diacrónicamente en Maray, porque se han mantenido y en qué grado han variado.

Por lo tanto, la problemática que aborda esta tesis, puede ser formulada así:

- A) ¿Cuáles son los cambios y continuidades en la religiosidad de Maray y qué los motivó?
- B) ¿Cuáles son los objetos sagrados, ritos y divinidades que se han mantenido o han desaparecido y por qué?

1.3. Hipótesis

- A) Los cambios más profundos en la religiosidad marayana se asocian a profundas transformaciones sociales y económicas de la comunidad y no a situaciones de mera dominación política (como en la Época Inca) o a estrategias represivas (en la Colonia).
- B) Los objetos sagrados, divinidades y ritos asociados a la base agrícola y ganadera marayana son los que mantienen mayor vigencia, siempre y cuando se perciban como eficientes independientemente de su origen andino o Católico. Ello es posible por la tradicional flexibilidad religiosa andina.

1.4. Objetivos

1.4.1. General

Aportar al conocimiento y reevaluación del fenómeno religioso en los Andes centrales, mediante una perspectiva diacrónica, una metodología interdisciplinaria y una focalización en una comunidad local.

1.4.2. Específicos

- A) Conocer el proceso histórico de la religión en Maray, una comunidad que pese a su variedad de fuentes de información para ello, no ha recibido ningún estudio al respecto.

- B) Identificar los cambios y, en correspondencia, las continuidades religiosas en Maray tal como se reflejan principalmente en tres tipos de objetos sagrados sin variaciones formales aparentes a través del tiempo: las huancas, las conopas y el binomio montañas-manantiales.
- C) Esclarecer las causas de las continuidades y cambios religiosos que se identifiquen.

1.5. Justificación teórica

- A) La tesis contribuye a demostrar el valor de los objetos sagrados como los principales elementos diagnóstico de los procesos religiosos a lo largo del tiempo, pues son detectables en la data arqueológica, histórica y etnográfica más allá de las limitaciones intrínsecas de estas ciencias.
- B) Aporta a reevaluar algunos conceptos con los que se han venido describiendo la religiosidad andina colonial y republicana, como son *persistencia*, *resistencia* y *transformación*.
- C) Aporta a una interdisciplinariedad sistemática entre arqueología, historia y etnografía.

1.6. Justificación práctica

- A) Pone de relieve la importancia de los estudios diacrónicos y localizados para elucidar procesos sociales.

- B) Difunde información arqueológica, documentaria y etnográfica inédita en su mayor parte.
- C) Recoge el testimonio de un pueblo en crisis por una baja demográfica constante, ocasionada por la emigración.

1.7. Metodología de la investigación

Para la contrastación de las hipótesis vistas, la tesis investiga los ritos religiosos en Maray, centrándose sobre todo en los objetos sagrados o rituales asociados a estos, entre aproximadamente el año 1450 (con retrospectivas a siglos anteriores) y el presente, y recurriendo a información arqueológica, etnohistórica y etnográfica.

1.7.1. Información arqueológica

Proveniente de excavaciones científicas realizadas en los principales sitios de la margen izquierda del río Checras, así como en Tupish y Maray Viejo, en la jurisdicción de la comunidad campesina Santiago de Maray. Ello ha sido complementado con recorridos del tesista a dichos sitios arqueológicos así como a otros de la misma jurisdicción y que carecían de investigaciones previas. A partir de ello se han obtenido datos sobre objetos rituales, espacios ceremoniales y, de manera inferencial, actividades cúlteras que pudieron involucrar a los objetos sagrados antes mencionados.

Para el caso, se cuenta con información de exploraciones y sondeos en Cerro Quichunque y Cutacayán, considerado aquel como el *Apu* de Checras en la tradición local (Medina, 1989 y 2013; Noriega, 2003 y 2012). Se ha podido disponer de informes inéditos así como revisado publicaciones sobre excavaciones recientes emprendidas por el arqueólogo Aldo Noriega en los sitios de Tupish y Maray Viejo

(Noriega, 2011, 2015 y 2016). El tesista ha detallado esta información con sus observaciones de campo. Además se han recorrido y registrado los sitios arqueológicos de Pircamarca, Cucupahuaín, Huishcagan, los sistemas de terrazas agrícolas en las laderas de Maray y Maray Viejo y el estanque de la curva de Quitsu. Estos se encuentran ubicados en terrenos de la comunidad campesina y carecían de estudios especializados.

1.7.2. Información etnohistórica

Se hizo un análisis de documentos coloniales que hacen referencias a Maray y se ubican en el Archivo Arzobispal de Lima (en adelante AAL). Los tres documentos analizados se encuentran en la sección Hechicerías e Idolatrías del AAL y fueron seleccionados de acuerdo a una revisión del índice de dicha sección publicado por Laura Gutiérrez (1993). Estos son:

Documento 1: Asiento 27, legajo II, 1647.- Checras. “Causa criminal de ydolatria contra don Thomas de Acosta, cacique de segunda persona del repartimiento de Checras, y doña Maria Quillay, su mujer, y doña Maria Pinaro, su abuela, y contra Pedro Maiz y Pedro Llaquas y Gonzalo Poma Mondongo, naturales del pueblo de Santiago de Maray”. Bachiller Tomas de Espinosa. 80 folios y carátula.

Documento 2: Asiento 151, legajo VII, 1677.- Checras. “Causa criminal cerca de la ydolatria en que coperaron algunos indios del pueblo de Santiago de Maray, repartimiento de Checras, corregimiento de Chancay”. Licenciado don Juan de Esquivel y Águila. 66 folios y carátula. Documento incompleto.

Documento 3: Asiento 179, legajo XI, 1724.- Checras. “Autos criminales contra Pedro de la Cruz, alias Quiñonez, yndio, y Francisco Bartholome, su nieto, por delitos de idolatría, supersticiones y vanas observancias que de oficio sigue el promotor fiscal de este arzobispado”. 47 folios. 4 borrosos y carátula rota, manchada y suelta. Los dos últimos folios están deteriorados por la humedad.

Guillermo Cock y Mary Eileen Doyle (1979) han hecho numerosas referencias al documento 2, considerándolo “uno de los más ricos en información utilizable para la reconstrucción de los elementos conceptuales e ideológicos andinos, plasmados en la cosmovisión, los rituales, las divinidades y los mitos que recoge” (p. 54). Nicholas Griffiths (1998) ha resumido el documento 1 (pp. 219-221 y otras) y analizado de forma parcial el 2 (pp. 261-264). Clorinda Medina ha tratado detalladamente a este en dos publicaciones (1989, pp. 82 y 84-89; 2013, pp. 15-22). El número 3 ha sido estudiado de forma sucinta por Lorenzo Huertas (1981, p. 22) y Clorinda Medina (1989, p. 92), de manera más extensa por Kenneth Mills (1997, pp. 68-70), y con mucho mayor detenimiento por Griffiths (1998, pp. 277-285). Cuenta con una transcripción hecha por Laura Gutiérrez, quien gentilmente la cedió para la presente tesis. Aunque los mencionados manuscritos fueron pues investigados anteriormente con diversa profundidad, no habían sido estudiados de manera interrelacionada y en un marco diacrónico, como sí se hará aquí.

Acudiendo a este tipo de información se buscó comparar los elementos de culto denunciados en los expedientes de extirpación de idolatrías con los que se dilucidan en la data arqueológica, sobre todo en cuanto a los objetos sagrados que se han venido mencionando. Una gran ventaja observada en estos expedientes es que recogen los nombres de las divinidades, describen los ritos que se les dedicaban, los especialistas que los sustentaban, etcétera. Por supuesto, se tiene presente las circunstancias en que los testimonios fueron recogidos, para no seguir a pie juntillas lo que mencionan sino con una debida crítica de fuentes (García, 1996; Gareis, 1993; Ramos, 1993).

1.7.3. Información etnográfica

Obtenida de entrevistas y observación participante hechas en Maray entre abril del 2012 y enero del 2017. Se centra en la descripción de cinco festividades tradicionales de la comunidad religiosas de Maray: la fiesta de la siembra del maíz o *wircoy* (7 de enero), la champería o *cequiapisay* (finalizada la temporada de lluvias), la fiesta del apóstol Santiago, patrón del pueblo (26 y 27 de julio), el rodeo o herranza de ganado (30 de agosto) y el día de difuntos (1 de noviembre). Se ha registrado también ritos no periódicos relevantes, destacando entre estos el antes mencionado hondeo a la laguna de Atash. Así mismo se han recogido narraciones orales sobre elementos vigentes del paisaje sagrado (cerros, manantiales y acequias).

Las entrevistas fueron obtenidas en estas fechas que movilizan a los comuneros y hacen que los marayanos residentes en Lima retornen al pueblo, especialmente para el rodeo, la fiesta patronal y el *wircoy*, en ese orden de mayor a menor convocatoria. En el Anexo 2 de esta tesis pueden verse los cuestionarios que guiaron tales entrevistas. Dichos cuestionarios fueron reformulados a medida que se recogía información, pues surgían nuevas interrogantes que hacía necesario preparar otro nuevo. Las entrevistas se dirigieron preferentemente a dos grupos de comuneros: los más ancianos y los adultos de entre 35 y 45 años que vivían permanentemente en Maray. Se realizaron también a algunos residentes en Lima. El segundo grupo conocía mucho sobre la religiosidad local por tener una plena actividad en la vida comunal, haber participado de la junta directiva de la comunidad campesina y por su nivel educativo.

CAPITULO 2: MARCO TEÓRICO

2.1. Marco epistemológico general

Esta tesis sigue los planteamientos de la antropología simbólica de Clifford Geertz en cuanto a la religión como un sistema de símbolos y de Víctor Turner con respecto al análisis de los símbolos rituales. El uso de este marco epistemológico se complementa con las propuestas de Marc Augé sobre el Dios-objeto.

Camarena y Tunal (2009) al reseñar los estudios sobre religión desde el siglo XIX, muestran que el símbolo es un contenido transversal típico de la humanidad y presente en la religión. Ello justifica que el estudio de esta deba hacerse a través de una teoría que lo aborde como su componente básico. Adicionalmente, y cual se ha visto en la Introducción, la religión es un hecho social dinámico, pudiendo hallarse en transformación aun cuando no sea evidente. Se dijo también que la imprecisión de las generalizaciones puede evitarse con el estudio en profundidad de un caso específico. Esta es justamente la posición de Geertz al tratar el proceso de racionalización de la religión en Bali a fines de los cincuentas, pues señala que:

Mirando atentamente lo que ocurra en esta peculiar y pequeña isla durante las siguientes décadas podemos cobrar una visión de la dinámica del cambio religioso con una especificidad y una inmediatez que la historia al relatar hechos ya pasados, no puede darnos nunca. (1995, p. 167)

¿Qué son y cómo se presentan los símbolos en la religión? De acuerdo a Geertz, son “cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción –la concepción es el “significado” del símbolo” (1995, p. 90). Esta definición puede completarse con lo dicho por Turner (1973), para quien los símbolos empíricamente pueden ser objetos, actividades, relaciones, conocimientos,

gestos y unidades espaciales; siendo además la unidad mínima del ritual religioso, el elemento irreducible de estructura específica en un contexto ritual (1973, p. 15). Turner reconoce dos clases de símbolos, ambos de naturaleza dinámica:

- A) El *símbolo dominante*, que es un ser o poderes que puede estar compuesto por varios tipos de objetos y constituye el principal elemento del ritual. Son bastante estables en la estructura social y en la cultural. Se caracterizan por su condensación, unificación de significados y polarización (Turner, 1973, p. 28). Así mismo, son más apropiados para un análisis morfológico (Turner, 1973, p. 30). La huanca y la *mesa* ritual andina son, por ejemplo, símbolos dominantes.
- B) Los *símbolos instrumentales* son los medios para lograr el objetivo del ritual, que es (el objetivo) casi siempre explicitado por el especialista o los demás participantes (p. 30). En el ejemplo anterior, lo serían las flores que se colocan sobre la *mesa* ritual.

Un símbolo dominante, considerado como unidad del sistema simbólico total, puede tener contradicciones entre los significados que le dan los informantes. Turner (1973) piensa que la discrepancia de *significata* “es una propiedad depuradísima de los grandes sistemas dominantes simbólicos de todas las religiones” (p. 44).

Apréciase pues que los objetos en una situación ritual (que es por excelencia, el reflejo de la praxis religiosa) también son símbolos y por lo tanto estarán compuesto por un significante y un significado. Sin embargo puede haber discrepancias entre un símbolo y los significados que dan de él los informantes (Turner, 1973, p. 44). Así mismo la polisemia puede ser un factor problemático para llegar al sentido de un símbolo ritual sea objeto, acción o espacios.

Para una mejor explicación sobre tales discrepancias, resulta pertinente exponer el ejemplo de los guiños, tomado de Gilbert Ryle por Clifford Geertz (citado en 1995, pp. 21-22). En dicho ejemplo, dos muchachos contraen rápidamente el párpado del ojo derecho, pero en uno es un tic y en el otro un guiño de complicidad a un amigo. Como movimientos son idénticos pero las diferencias son en realidad tremendas debido a que en el primero fue un movimiento involuntario mientras que en el segundo obedeció a un código público y a una cultura. El caso hipotético se complica si un tercer muchacho con intención de divertir a unos camaradas suyos, parodiara el guiño del primero. Aquí la acción sería también similar, pero añadiendo quizás una mueca para comunicar su mensaje, su intención de burla. A nivel de “descripción superficial”, en la terminología de Ryle, la acción es la misma en los tres casos, pero una “descripción densa” define lo que están haciendo, es decir practicar una burla o una conspiración.

La búsqueda de este tipo de descripción es el objeto de la etnografía que sería, en palabras de Geertz (1995), “desentrañar las estructuras de significación (...) y (...) determinar su campo de acción social y su alcance” (p. 24). Una “descripción superficial” de la recurrencia de las huancas a lo largo de los siglos podría llevarnos pues a hablar de una *persistencia religiosa andina* en Maray. Pero esta sería una corroboración fenoménica que sin ser falsa, es inexacta e insuficiente, como vimos en la Introducción, por lo que habría que llegar a su significación, a su “descripción densa”.

La etnografía puede llegar al nivel de significación profunda de la huanca en tiempos modernos, ya que están vivos los participantes de tal culto. Pero develarlo se complica a medida que se retrocede en el tiempo, de tal modo que en épocas prehispánicas una “descripción densa” verificable es sumamente difícil. No obstante, investigando no sólo al fenómeno en sí sino a los contextos espaciales (arqueológicos) y sociales conexos, es posible deducir transformaciones. Una solución del mismo tipo puede resolver el problema de la polisemia o multivocalidad de numerosos símbolos, la cual aparece cuando estos se ven aisladamente, pero si se observan de manera holística en función de las clasificaciones que estructuran la

semántica del rito, cada uno de sus significados ilustra un único principio y así en las oposiciones binarias cada símbolo se vuelve univocal (Turner, 1988, p. 52).

Marc Augé (1998) hace un notable estudio del fetichismo en Africa, que le permite incorporar al sistema simbólico el análisis de la materialidad, de los dioses como objeto y cuerpo. De dicha manera, contribuye a precisar o superar la antropología simbólica de Geertz o Turner, a la que critica explícitamente (1998, pp. 109-111), retomando aportes de Claude Lévi-Strauss y, en menor medida, de Georges Bataille.

El concepto de *Dios-objeto* de Augé se aplica bien a la materialidad de los objetos sagrados en la religión andina ya que sirve para cuestionar que las huancas o las conopas sean solo “representaciones” de una divinidad y no divinidades por sí mismas con una corporalidad concreta. El objeto de madera o piedra “vincula orgánicamente la dimensión divina con la dimensión mental y con la dimensión personal” (Augé, 1998, p. 11). El cuerpo de los dioses se deja ver en esos objetos que resultaron chocantes para la sensibilidad europea o cristiana. Es así que este párrafo de Augé, resulta pertinente para el mundo andino:

El dios es cosa, es objeto compuesto cuya fórmula puede ser más o menos restituida o arreglada en cada una de sus realizaciones singulares; si el dios es concebido como un cuerpo vivo, es también materia y los relatos que hablan de su nacimiento, de sus hechos y sus invenciones elaboran una reflexión bien problemática sobre la materia y sobre la vida. (Pp. 28-29)

Ha sido común que en los estudios andinos se considere a una huanca como la *representación* de un antepasado mítico. Ello podría conducir a aseverar que, continuando con el ejemplo previo, lo representado es el *significado* de la huanca y esta, en tanto objeto, sería el *significante*. Pero desde la perspectiva de Augé del dios-objeto, la huanca y el ancestro mítico son una unidad y en consecuencia ambos son un mismo significante. En efecto, y como veremos más adelante, la huaca u oráculo

era la imagen que se tenía de esta y por ende podía ser aniquilada destruyendo dicha imagen, haciendo que devenga en *atisca*. Ante ello cabe la “descripción densa” que propugna Geertz o, equivalentemente, la explicación holística que recomienda Turner, que conformarán así el significado del símbolo ritual. Resultará de interrelacionar el análisis de las organizaciones de culto que la respaldan (si las hubiera), la ubicación espacial de la huanca, la frecuencia del ritual que se les dedica, los procedimientos del mismo, etcétera.

2.2. Bases teóricas: categorías

Son seis las categorías o grupos de categorías conceptuales básicas que asume la presente tesis: *religión*, *formas*, *continuidad* y *cambio* (que conllevan a definir eficacia y flexibilidad, ambas sustento de nuestras hipótesis), *ritos*, la clasificación de estos en *ritos periódicos* y *ritos no periódicos*, y *sincretismo*.

2.2.1. Religión

Es imprescindible establecer qué es religión puesto que a partir de ello se encamina el análisis que emprende la tesis. En el marco de la antropología simbólica, Geertz (1995) da la siguiente definición:

Es un sistema de símbolos que obra para. . . establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres. . . formulando concepciones de un orden general de existencia y. . . revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que. . . los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único. (p. 89)

Marzal (2002) deriva de esta, y de la que ofrece Émile Durkheim, otra definición: “un sistema de creencias, de ritos, de formas de organización, de normas éticas y de

sentimientos, por cuyo medio los seres humanos se relacionan con lo divino” (p. 27), añadiendo luego breves nociones de cada uno de estos componentes (p. 28). Esta definición resulta más operativa que la de Geertz; sin embargo, obvia el término *símbolos* y utiliza *divino* en lugar de *sagrado* que sería mucho más pertinente, como se verá a continuación.

El concepto de sagrado es fundamental para comprender la religión y darle especificidad con respecto a otros hechos sociales, tanto así que una excelente definición de esta es la de Henri Hubert, quien sucintamente señala que “la religión es la administración de lo sagrado” (citado por Caillois, 1939/2006, p. 12).

De acuerdo a Roger Caillois (1939/2006), lo sagrado es una propiedad estable o efímera de seres, objetos, lugares o tiempos, a los que puede no causarles modificación aparente pero hace que despierten veneración y terror, y que su contacto sea peligroso (pp. 12-13). Un individuo no puede aproximarse a lo sagrado “sin poner en movimiento fuerzas de las cuales no es dueño y ante las que su debilidad se siente desarmada. Empero, sin el auxilio de éstas, todas las ambiciones van al fracaso” (1939/2006, p. 18). Junto a su opuesto, lo profano, que es el mundo del uso común, “son necesarios para el desarrollo de la vida: el uno como medio en que ésta se desenvuelve, el otro como fuente inagotable que la crea, la mantiene y la renueva” (1939/2006, p. 14). La capacidad aterradorante que Caillois le da a lo sagrado, parece extraída del sentimiento de *mysterium tremendum* provocado por lo numinoso según Rudolph Otto (1917/2008).

Por otra parte, nótese que la dialéctica sagrado-profano de Caillois antecede a la que desarrollará Mircea Eliade (1967), quien define *sagrado* simplemente como lo opuesto a lo profano, como una manifestación (que llama “hierofanía”) completamente distinta a este (pp. 18-19). Pero valga precisar que no hay pruebas etnográficas de una separación dicotómica entre lo sagrado y lo profano (Evans-Pritchard, 1976, p. 109).

A diferencia de Geertz y Marzal, en un clásico reciente que se citará varias veces en esta tesis, lo sagrado ya es incorporado a la definición de religión: “es el dominio de lo Santo y sus componentes: lo sagrado, lo numinoso, lo oculto y lo divino, y también el ritual, que es la forma de acción en la cual se generan estos componentes” (Rappaport, 2001, p. 55). Roy Rappaport puntualiza los términos que conforman el concepto: *sagrado* es el aspecto discursivo de la religión, lo expresable con el lenguaje; *numinoso* son las cualidades no discursivas, afectivas e inefables; *oculto* son las capacidades eficaces peculiares de la religión; y *divino* son sus referentes espirituales (2001, pp. 55-56). Los tres últimos serán utilizados con tal sentido en la presente tesis.

Regresando al tema de los componentes de la religión dados por Marzal, ahora sí estos pueden precisarse en relación a lo sagrado y ser mejor incorporados a las bases teóricas de la tesis. Las *creencias* ya no serán proposiciones “que afirman como real la existencia de un ser superior invisible” (Marzal, 2002, p. 28), sino el conjunto de proposiciones interrelacionadas entre sí que afirman la existencia de lo sagrado. Este enunciado atiende también al hecho de que las creencias no son proposiciones aisladas, sino que frecuentemente se referencian entre sí y están siempre integradas dentro de una cosmovisión. El *rito* será explicado detalladamente en un acápite siguiente. La *ética* son las normas de conducta que se sustentan en lo sagrado, dictando lo que se debe hacer y lo que no se debe hacer (tabúes y prohibiciones). La *organización* son las agrupaciones y roles sociales formados para la práctica de la religión. Los *sentimientos* son según Marzal las “emociones, más o menos institucionalizadas, que suelen tener los creyentes como fruto de sus creencias” (2002, p. 28). No obstante, se prefiere aquí sustituirlo por *experiencias* a fin de incluir la amplia gama de estados de ánimo y motivaciones, como señalaba Geertz, y retomar el término aportado por William James en su libro clásico (1902/1986).

La religión está constituida pues por un sistema simbólico conformado por creencias, ritos, normas éticas, formas de organización y experiencias relacionadas a lo sagrado. Lo sagrado constituye el contenido de estos componentes y al mismo tiempo el sustento de los mismos. A causa de que estos se encuentran interrelacionados entre

sí, la variación de uno puede producir modificaciones en otros. El esquema siguiente (figura 1) sintetiza lo dicho:

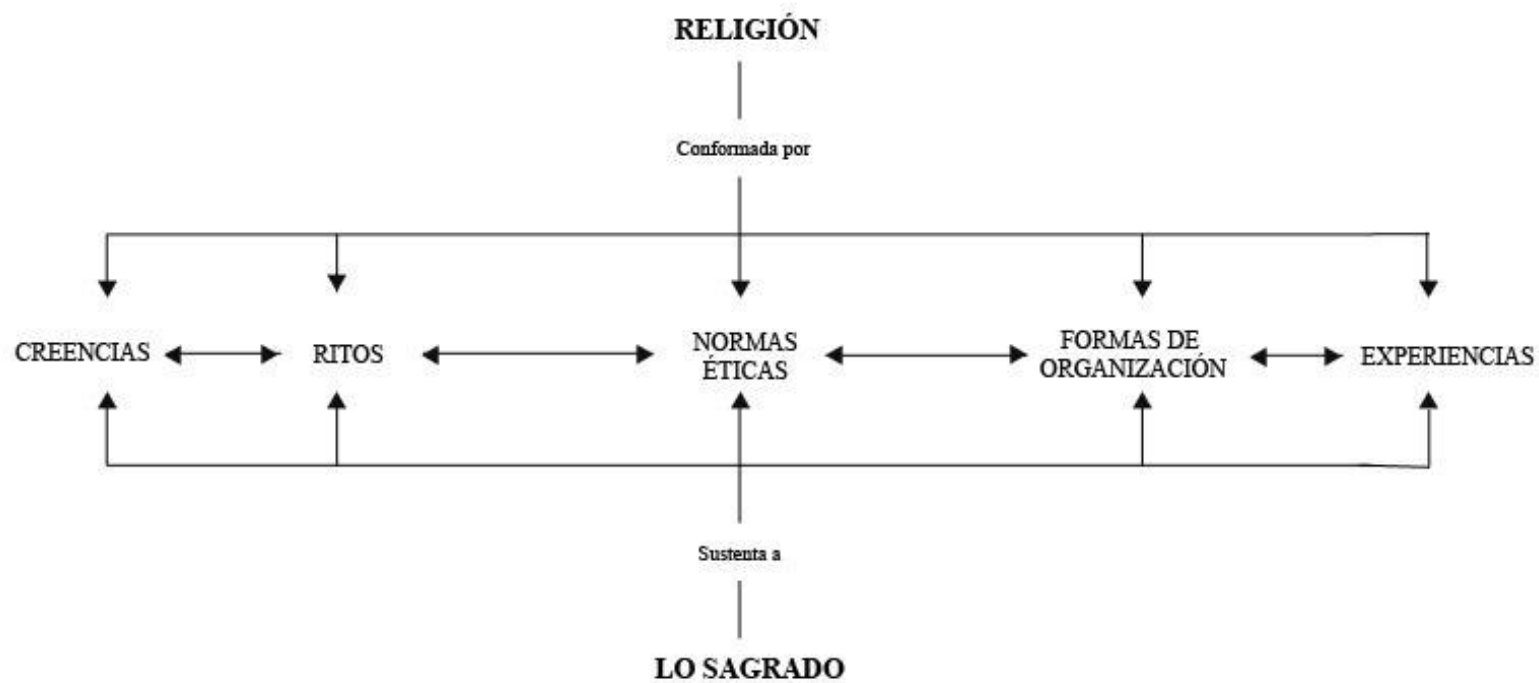


Figura 1. **La religión como sistema.** Fuente. Elaboración propia, en base a Marzal (2002).

Esta tesis se focaliza en cuatro de estos componentes: las creencias, los ritos, las formas de organización y las experiencias místicas. Las normas éticas son tratadas indirectamente, al observar, por ejemplo, que los adventistas marayanos participan de las labores comunales que pueden estar asociadas a las fiestas tradicionales, pero evitando un consumo de alcohol que los lleve a embriagarse durante estas.

A la praxis de estos componentes en un contexto social y temporal específico, la presente tesis denominará *religiosidad*.

2.2.2. *Formas*

Esta tesis utiliza el término *Formas* en directa deuda con el título del conocido libro de Émile Durkheim (1912/1992), en donde alude a las diversas maneras en que se manifiesta un fenómeno religioso, como lo era específicamente el totemismo australiano tratado por dicho trabajo. Se utilizará tal término aquí con fines descriptivos.

2.2.3. *Continuidad y cambio. Eficacia y flexibilidad*

El *cambio* será entendido aquí como una discontinuidad histórica; mientras que en correspondencia la *continuidad* no tendría alteraciones a lo largo del tiempo. Sin embargo, en sentido estricto toda continuidad es transitoria, por lo que la constatación de esta o del cambio se hace por comparación con un estado inicial del fenómeno a investigarse, por su similitud o diferencia a dicho estado. Ahora bien, la discontinuidad histórica se define como la separación entre forma y significado. Esta se expresa a su vez de acuerdo a la llamada “ley de disyunción” que señala que periodos históricos de larga duración presentan menor continuidad que los de corta (Panofski, 1992). Erwin Panofsky elabora esta metodología para interpretar el arte

del Renacimiento, y ofrece una síntesis: el Renacimiento es el resurgir de la antigüedad clásica (1992, p. 26), la etapa que reintegró los temas clásicos a los motivos clásicos (1992, p. 34) pero sin los significados clásicos. El principio de disyunción será también un proceso *de interpenetración creadora*. Así se considera que el Renacimiento es una reintegración y no una reversión al pasado clásico, han “cambiado sus gustos y tendencias de producción, no se podía solo renovar el arte griego y romano, sino luchar por una nueva forma de expresión, estilística e iconográficamente diferente de la clásica” (1992, p. 37) y de la medieval, pero al mismo tiempo relacionada con ambas.

Un examen de los elementos cambiantes y persistentes en las religiones ya había sido hecho por Émile Durkheim a inicios del siglo XX, si bien de modo somero. Ramos (1992) ha revisado la evolución intelectual del mencionado sociólogo francés, hallando que en “L’individualisme et les intellectuelles”, artículo publicado por este en 1898, son destacables tres aspectos, de los cuales se citan aquí que “lo eterno y sustancial de la religión es el universo de creencias e ideales comunes que a ella se incorporan. El resto es su envoltorio superficial e históricamente cambiante” (1992, p. 20). Resáltese pues que ya Durkheim tiene en claro la mutabilidad de las religiones y sugiere que las creencias pueden continuar a lo largo del tiempo mientras otros elementos “superficiales” de aquellas son cambiantes. Igualmente, identificaba que:

Pueden existir grupos de fenómenos religiosos que no pertenezcan a ninguna religión constituida: es porque no están, o no están ya, integrados en un sistema religioso. Basta con que uno de los cultos de los que se trata llegue a mantenerse, por razones especiales, mientras que el conjunto, del que formaba parte, ha desaparecido, para que sobreviva, sólo que en estado de desintegración... En ciertos casos no es ni incluso un culto sino una simple ceremonia, un rito particular, el que persiste bajo esta forma. (Durkheim, 1912/1992, p. 37)

Pero más relevante es que llega a establecer por qué una creencia, y por extensión cualquier componente de la religión, prevalece:

Algunas veces acontece que un error se perpetúa históricamente; pero a menos que se dé un concurso de circunstancias absolutamente excepcionales, no puede mantenerse en esa manera a no ser que demuestre ser prácticamente verdadero, es decir, en caso de que aún sin darnos una noción teóricamente exacta sobre las cosas a que se refiere, expresa bastante correctamente el modo en que estos nos afectan sea para bien o sea para mal (1912/1992, p. 73).

De aquí se deduce que una clave para la vigencia de una religión es la *eficacia* que muestre. Tal eficacia viene a ser la percepción que tiene el creyente de que sus necesidades son bien atendidas por una determinada divinidad, siempre que él cumpla correctamente con las prescripciones rituales o de conducta que correspondan. Como se ha visto en la Introducción, Nicholas Griffiths (1998) postula que los indígenas fueron perdiendo fe en sus huacas al hacerse evidente que estas no podían remediar las crisis en las cuales estaban inmersos en el siglo XVIII (p. 265). Este planteamiento se complementa con el de Mills (1997) sobre las tradiciones andinas de asimilación religiosa (p. 4. Traducción propia) que denotan la arraigada *flexibilidad* de los pueblos andinos para incorporar elementos religiosos foráneos. La flexibilidad no fue un conjunto de estratagemas para ocultar y no cambiar lo tradicional, sino la disponibilidad al cambio. Por supuesto, las creencias andinas vigentes lo son también por su eficacia, operando a través de conversiones o adaptaciones de los dioses andinos a contextos modernos de poder, lo que, a su vez, permite “actualizar con eficacia la racionalidad andina” (Arroyo, 2008, p. 225).⁷

Los conceptos de *eficacia* y *flexibilidad* son pues las bases para las hipótesis planteadas en esta tesis y expuestas en la Introducción.

⁷ No obstante, el tesista mantiene dudas sobre una racionalidad andina invariable durante centurias, como lo expresó en el subacápite 1.1.1. con respecto a Griffiths y Mills, o que el “discurso cristiano no logró destruir, reemplazar o transformar las estructuras mentales de la racionalidad andina. Por lo que las categorías y los conceptos cristianos no afectaron en esencia, sino que se adaptaron o se andinizaron con apariencia cristiana, conforme dispone y demanda la racionalidad andina en el proceso de la evangelización cristiana” (Arroyo, 2008, p. 24). Los resultados de la presente tesis sustentan las mencionadas dudas.

Para cerrar el acápite en curso, es pertinente citar a Waal (1975) cuando señala que si “aumentan los conflictos entre las normas de cultura y las exigencias de la sociedad, los sistemas religiosos tradicionales dejan de proporcionar satisfacción y cesan en su función correcta. Así es como debemos comprender el cambio cultural y social” (p. 19).

2.2.4. Rito

Para Evans-Pritchard “la religión se expresa en los ritos” (1976, p. 180). A su turno, Geertz (1995) dice “que todo rito religioso, por aparentemente automático o convencional que sea (si es verdaderamente automática o convencional, no es religioso), abarca esta fusión de *ethos* y cosmovisión. . . . [En los ritos no solo] convergen los aspectos conceptuales y emotivos de la vida religiosa para el creyente, sino también el punto en el que la interacción entre ambos ámbitos puede ser examinada claramente por el observador objetivo” (pp. 107-108). En palabras de Rappaport (2001) “la religión, lo sagrado, lo numinoso, lo oculto y lo divino, así como su integración en lo santo, son creaciones del ritual” (p. 23).⁸ Del conjunto de citas visto, se concluye pues la importancia primordial del rito para estudiar cualquier religión.

Todas las definiciones de rito coinciden en que es una acción o conducta dada en un marco mágico-religioso o religioso, que se repite según pautas relativamente fijas (Rappaport, 2001, pp. 55 y 58; Turner, 1973, p. 15; Van Gennep, 1909/2008, p. 11). Desarrollaremos, en el párrafo que sigue, el concepto que da Jean Cazeneuve (1971).

Según dicho estudioso, un rito es un acto individual o colectivo que se mantiene fiel a ciertas reglas y cuya clave es la repetición: “un gesto o una palabra que no sea la repetición siquiera parcial de otro gesto u otra palabra, o que no contengan elemento

⁸ El rito como “el núcleo de la religión, fijo y sagrado” es una idea que ya la manifiesta Robertson Smith en 1889 (Waal, 1975, p. 226).

alguno destinado a que se le repita, podrán constituir, sí actos mágicos o religiosos, pero nunca actos rituales” (1971, p. 16). Cazeneuve también lo diferencia del *culto* pues el rito tiene una mayor inercia en el tiempo (p. 17). La continuidad del rito es pues su carácter más notable, aun cuando lentos e imperceptibles cambios pueden operarse en él, o bien, al contrario, “todo un conjunto ritual se derrumba en consecuencia de una revolución religiosa que lo reemplaza por otro, el cual, a su turno, subsistirá repitiéndose” (p. 16). Señala así mismo que los ritos religiosos son más susceptibles a transformarse que los tabúes y las prácticas mágicas (p. 262).

Además, Cazeneuve sugiere una diferenciación entre *rito* y *ceremonia* consistente en que esta última puede estar ya carente de eficacia y ser laica (1971, p. 16). En tal sentido, las ceremonias complejas son “espectáculos rituales en los que se «representa» un episodio mitológico” (p. 29).

Se tratará ahora la finalidad del rito de acuerdo a Caillois y Cazeneuve. Para Callois (1939/2006) dicha finalidad es captar y domesticar lo sagrado, encauzarlo benéficamente y neutralizar su poder corrosivo (p. 163). Siguiendo a Émile Durkheim en su idea de que el objetivo de la religión es elevar al hombre por encima de sí mismo, Cazeneuve (1971) señala que en el rito el hombre, sin dejar su plano humano, accede hacia un plano superior, esto es, se consagra o “sacraliza”. Pero si bien el rito religioso se edifica sobre la base de una organización social dada, revela que el hombre busca la potencia “sin aceptar el hecho de su condición social simplemente como algo dado” (p. 183).

El análisis simbólico visto en el marco epistemológico de esta tesis, es idóneo para el estudio del rito. Jean Cazeneuve (1971) piensa que “el rito. . . es siempre una acción simbólica” (p. 254) y “la finalidad de los verdaderos ritos. . . consiste unas veces en ahuyentar la impureza, otras en manejar la fuerza mágica, y otras, aún, en colocar al hombre en relación con un principio sagrado que lo trascienda” (p. 255). Stanley Tambiah asevera que “la ordenación y el modelo de presentación del lenguaje, los gestos físicos, y la manipulación de sustancias en el ritual son la *forma* del ritual: la forma es la disposición de los contenidos” (citado por Rappaport, 2001, p. 63). En opinión del propio Rappaport, la *forma*, que aquí se ha venido llamando *significante*,

son las características perceptibles y el *fondo*, correspondiente aquí al *significado* o *significación*, son las relaciones entre elementos muy simbólicos (2001, p. 65), señalando adicionalmente que la forma y la “sustancia” (fondo) del ritual son “tan inseparables en la práctica como conceptualmente indistinguibles” (p. 64).

2.2.5. Ritos periódicos y ritos no periódicos

Son muchas las clasificaciones del rito hechas por los investigadores más connotados del fenómeno religioso, de manera tal que frecuentemente cada uno maneja su propia tipología (Cf. Callois, 1939/2006, p. 16; Cazeneuve, 1971, p. 30; Durkheim, 1912/1992, Libro Tercero; Van Gennep, 1909/2008, pp. 21-23). Para el área andina central quechuahablante, Manuel Marzal (1988) propone tres categorías: ritos de transición (bautismo, matrimonio y fúnebres), festivos (fiestas patronales, peregrinaciones) y persistentes (pagos a los apus y la Pachamama, *tinku* al ganado) (pp. 30-34). Estas tres pueden reducirse a dos categorías que serán las usadas en esta tesis: *ritos periódicos* y *ritos no periódicos*.

Los ritos periódicos son aquellos que se celebran siguiendo un calendario ritual, periodos estacionales, un santoral, etcétera; casi siempre anualmente. Los segundos se dan ante circunstancias familiares especiales o imprevistos que afectan a un individuo o a una comunidad. La mencionada clasificación solo está por lo tanto en función de la periodicidad o la eventualidad, lo que le permite incluir en una misma categoría a más de uno de los tipos de Marzal. Un rito festivo y uno persistente ocurren simultáneamente dentro de uno periódico, como en la fiesta del maíz en Maray cuando se invoca a la Pachamama. Uno festivo y uno de transición coinciden también en uno periódico cuando durante la Champería marayana se reconoce a las concubinas como parte de una parcialidad y se pide un rescate por ellas. Durante un rito de transición puede darse uno persistente, cual es que en los velorios se deposita ceniza en el umbral de la casa del difunto (una costumbre rastreable hasta la Colonia), pero ambos estarían dentro de un rito no periódico.

¿Por qué estudiar especialmente las fiestas? Según señala Roger Caillois las fiestas son, recogiendo una fórmula de Georges Dumézil, “una abertura en el Gran Tiempo” y como tales se desarrollan en “aberturas del Gran Espacio” como templos, iglesias, lugares santos, etc. (1939/2006, p. 113). “La fiesta se celebra de este modo dentro del espacio-tiempo del mito y asume la función de regenerar el mundo real” (p. 114).⁹ Durante la fiesta, continúa Caillois, se recrea, se escenifica a los antepasados y sus acciones que renovaron el mundo e instituyeron el rito. En este contexto se dan ritos de fecundidad e iniciación (p. 117).

Georges Bataille (1998) dice que “el problema incesante planteado por la imposibilidad de ser humano sin ser una cosa y de escapar a los límites de las cosas sin volver al sueño animal, recibe la solución limitada de la fiesta” (p. 57). Añade que en la fiesta se manifiesta una aspiración a la destrucción, la que es limitada y ordenada por una sabiduría conservadora que la ordena y limita. En tal sentido, “la fiesta es soportada en la medida que reserva las necesidades del mundo profano” (p. 57). Así mismo, “el vínculo de comunidad en la fiesta está dado en formas operatorias, cuyos fines principales son los productos del trabajo, las cosechas y los rebaños” (p. 59).

En las fiestas se expresan pues rituales comunitarios que son “la forma de acontecimiento social más común en que se produce la experiencia numinosa” (Rappaport, 2001, p. 525).

Con base en lo expuesto, la investigación etnográfica de la tesis se centrará en ritos periódicos festivos de Maray, lo que se complementará con información puntual de tres ritos no periódicos: los de tipo funerario, por su protagonismo en la religión andina a través del tiempo, el hondeo a la laguna de Atash para atraer lluvias, y la lectura de hojas de coca y granos de maíz. Se buscará examinar particularmente la

⁹ La reactualización del tiempo primordial en el tiempo festivo, es una propuesta que más tarde se encontrará en Mircea Eliade (1967, pp. 83 y ss.).

presencia ellos de tres objetos sagrados o rituales: las huancas, las conopas y el binomio montañas – manantiales; así como si detrás de la aparente invariabilidad formal de estos desde tiempos prehispánicos, subyacen transformaciones.

2.2.6. Sincretismo

Manuel Marzal (1988 y 2002) ha tratado con detalle qué es *sincretismo* para aplicarlo al caso de la religión rural andina, habiéndosele citado brevemente en el acápite 1.1.1. Se hará ahora un desarrollo más pormenorizado del concepto. Viene a ser el nuevo sistema religioso que resulta de la interacción dialéctica de otros dos sistemas religiosos distintos (el católico y el andino, en particular), y en el cual el resultado de tal interacción será “ya la persistencia de determinados elementos con su misma forma y significado, ya su pérdida total, ya la síntesis de otros elementos con sus similares de la otra religión, ya, finalmente, la reinterpretación de otros elementos” (1988, p. 176).

Marzal (1988) añade que la *reinterpretación* ha sido más atendida por los antropólogos y, citando a Herskovits, señala que es el proceso en el que los antiguos significados se dan a los nuevos elementos o los nuevos valores cambian la significación de las viejas formas (p. 176). Pero cree que existe también reinterpretación cuando a un rito no únicamente se le cambia de significado sino se le añaden nuevos, por lo que habrá tres tipos de aquella: se acepta el rito cristiano y se le da significado indígena, se conserva el rito indígena y se le da significado cristiano, y se acepta el rito cristiano pero su significado original se le añaden nuevos significados (pp. 176-177).

Griffiths (1998) acota que el término *sincretismo* es pertinente para los Andes coloniales sólo en el sentido de *síntesis* y no en el de *fusión* (p. 29). Para él, el sincretismo andino presenta la matriz religiosa nativa como el elemento dinámico al

que los elementos foráneos están subordinados, dándose una acomodación mutua aunque no necesariamente equitativa (p. 30). Por ello “no es contradictorio afirmar que en los Andes coloniales una nueva síntesis suprema emergió, conteniendo en su interior dos esferas interrelacionadas e interdependientes pero separadas: el catolicismo nativizado y la religión andina cristianizada.” (Griffiths, 1998, p. 35). Marzal ha replicado expresando su duda ante la idea de que se conserve una matriz cultural andina intocada: “me parece que ni siquiera en el polo más indio del *continuum* del catolicismo popular peruano hay una matriz cultural andina, sino que ésta ha sido, si no sustituida, al menos integrada en la matriz del catolicismo popular” (2002, p. 280).

Resulta contradictorio que Marzal afirme que el sincretismo andino es un sistema religioso nuevo, pero le continúe llamando *catolicismo*, aun cuando lo acompañe con el adjetivo *popular* para expresar las reinterpretaciones que “el pueblo” hace de este. Por otro lado, Griffiths está en lo correcto en acotar que dicho sincretismo debe entenderse como una síntesis, y no fusión, de dos esferas interrelacionadas e interdependientes. Sin embargo, es muy pertinente la duda de Marzal sobre la conservación de una matriz religiosa andina intacta.

Esta tesis asumirá el concepto de *religión sincrética andina* como el de síntesis de dos esferas interactuantes, en la que algunos de los elementos originales pueden subsistir relativamente, ser reinterpretados, reemplazados o desaparecer de modo definitivo. Se cuestiona que haya elementos que “persisten” con sus mismos significados, o que se mantenga estacionaria una matriz cultural o religiosa determinada, dado el carácter dinámico de los fenómenos sociales.

2.3. Bases teóricas: indicadores

Como se señaló, los cambios y continuidades religiosas en Maray se examinarán centrándose principalmente en las modificaciones y permanencias que pueden hallarse en las huancas y, en segundo término, en las conopas y el binomio montañas

– manantiales. Por lo tanto, estos vienen a ser los indicadores de la investigación. Se buscará a continuación definirlos y exhaustivamente las investigaciones que se les han dedicado, con el objeto de conocer así todas sus características desde tiempos prehispánicos y hasta el presente.

2.3.1. Huancas

Las huancas¹⁰ se concentran en la sierra de Lima y el sur de Ancash, pero se han difundido al altiplano, la zona sur de la cordillera de los Andes centrales y por el oriente hasta el río Abiseo (Cf. Bazán, 2007, p. 3; Farfán, 2002, p. 395; Tantaleán y Leyva, 2011). Se las identifica con seguridad en contextos arqueológicos, han sido frecuentemente mencionadas en la documentación colonial y perviven en prácticas rituales contemporáneas pese a la persecución a las que fueron sometidas por la Iglesia Católica. Por esta recurrencia diacrónica y, como se dijo en la Introducción, por la particularidad de la instalación de una huanca republicana en la plaza de Maray Viejo, la presente tesis les da un papel protagónico para trazar un panorama de la religiosidad en Maray a través de los siglos.

Se les define como monolitos de forma oblonga hincados en el campo o en un asentamiento y que pueden ser naturales o tallados parcial o totalmente por el hombre (Duviols, 1979, p. 8; Falcón, 2004, p. 38). Implican una posesión del territorio en que se encuentran, cual lo había visto Duviols (1979, pp.13-14).¹¹ Según Gonzáles (1989), tienen una triple naturaleza: la de héroe fundador, la de símbolo de

¹⁰ Pierre Duviols, según motivos expuestos en su artículo de 1979, usa “huanca” como sustantivo masculino y le antepone el artículo concordante, lo que ha sido imitado por diversos investigadores del tema (Bazán, 2007; Falcón, 2004; Farfán, 2012; García, 1996; Gonzáles, 1989; J. Sánchez, 2015). En la presente tesis, el término se utiliza como sustantivo femenino, manteniendo así no solo su forma más difundida sino la que tiene en el habla de Maray, y para facilitar su diferenciación del gentilicio masculino “huanca”, que se consignará también aquí.

¹¹ Según Duviols (1979) eran vistas como dobles pétreos del mallqui (p. 8). No obstante, Henrique Urbano (1999) piensa que hay diferencias entre las huancas y las momias del ancestro, ya que unas son representaciones de este pero las segundas son parte del mismo, que ya tiene una existencia distinta a la de los humanos (p. 114).

posesión y conquista, y la de cadáver o momia del ancestro (p. 26). Para Griffiths (1998) “conmemoraban al antepasado tutelar de un ayllu o grupo de ayllus, un poblador primordial o un héroe de la distribución de las tierras fértiles o de la invención de las técnicas agrícolas” (p. 92-93 –Nota 1-, y p. 350). Se las consideraba pues la transformación en piedra de un dios, una divinidad protectora, un héroe civilizador, un guerrero, un ancestro fundador o de un personaje con más de uno de estos atributos; en síntesis, son la representación de un numen (Mariscotti, 1978, pp. 58 y 65).

Enfáticese que son piedras alargadas *implantadas* en el suelo. Por lo tanto, no corresponderían estrictamente a huancas los afloramientos rocosos oblongos de Qenqo (Curatola, 2001, figuras 41 a y 41b) o de Punkayán (Altamirano, 2014), ni las rocas talladas que representan a los apus circundantes al santuario de Pariacaca (Astuhuamán, 2008, figura 1).

Se debe a Pierre Duviols la profundización en el estudio de las huancas basándose en documentación colonial, si bien ya Jijón y Caamaño (1919) las había estudiado detalladamente como uno de los fundamentos de la religión prehispánica. Basándose en Arriaga (1621/1999), Duviols (1979) clasifica a las huancas en urbanas y rurales: las *marcayoc* o *llactalloc*, que vienen a ser las dueñas o guardianes del pueblo, y las *chacrayoc* o protectoras de los cultivos (p. 10), pero añade que pueden también estar asociadas a caminos, canales, cumbres y manantiales. Sin embargo, esta clasificación no es trasladable a periodos como el Arcaico Tardío (3000-1800 a.C.), donde ya se presentan huancas pero con diferencias importantes con respecto a los ejemplos etnohistóricos (Falcón, 2004, pp. 45-46). Es así que no solamente pueden ubicarse dentro de los asentamientos arqueológicos, sino que se les construía plataformas sobre las que se levantaban o que servían para unir pares de ellas y hubo una considerable variedad en las ofrendas que se les otorgaba. Más adelante, trataremos investigaciones arqueológicas que así lo han comprobado.

Rosa Fung (1999) define que el culto a las huancas y los conceptos de “perennización” y “sacralización” conferidos a estas, pueden identificarse desde el Arcaico Tardío en la costa central, donde se las encuentra en sitios arqueológicos como Bandurria y Áspero (p. 93). Según ella, la ubicación dominante de las huancas en la cima de las pirámides tendría la función de servir para controlar el tiempo según la proyección de sombras con respecto a la luz solar. Sin embargo, posteriormente, y tal como se constata en Áspero, las huancas se ubicaron en la parte baja de las pirámides, mientras que en las cimas se emplazaron recintos para los sacerdotes. Fung (1999) cree que ello indicaría una apropiación de las huancas por parte de estos, quienes de esta forma tomaban para sí a los “héroes ancestrales culturales petrificados, cabezas o fundadores de linaje”, consolidando, a la vez, mecanismos teocráticos de gobierno (p. 184).

Kaulicke (2010) identifica arqueológicamente una relación entre ancestro (sepultado o petrificado) y agua en Kuntur Wasi (valle del Jequetepeque), al notar que los complejos patio - plataformas funerarias coinciden con un canal, apreciando que “tampoco es de excluirse que las estelas líticas del mismo sitio tengan una relación con estas plataformas y, por tanto, con el concepto de la ancestralidad” (pp. 39-40).

Es pertinente desarrollar de manera detallada las investigaciones realizadas por Francisco Bazán (2007) en Huanca Jirca, ya que son excavaciones arqueológicas específicamente hechas en huancas y que muestran la variedad de estas a través del tiempo tanto en su morfología, emplazamiento, arquitectura asociada y ofrendas que se les daba.

Tanto Huanca Jirca como Pesebre (ambos en Huaraz, Ancash), presentan huancas con forma de lanzón. Huanca Jirca fecha en el Periodo Inicial (1800-800 a.C.) y Pesebre en el Horizonte Medio (700-900 d.C.). La del primer sitio se halla sobre un promontorio natural al que se adaptó un muro perimétrico megalítico de 1.7 metros de alto, para así hacer una plataforma que sirviera de base al monolito. El paramento intercalaba peñas y lajas, lo que le daba un aspecto ornamentado. Al lado occidental

de la huanca había un área ritual semi-ovalada, delimitada por una vereda de tierra compacta. Aquí se encontraron restos de vasijas presumiblemente rotas exprofeso, varios fogones conteniendo una gran cantidad de carbón y una mesa de granito de 1.25 por 0.6 metros en cuyos extremos había dos cavidades con fogones y fragmentos de vasijas de fines del Periodo Inicial. Bazán (2007) infiere ceremonias en el lado oeste, pero no hay evidencias similares en el lado opuesto. Piensa que esto podría deberse a que las ceremonias se hicieron mirando a la huanca y hacia la cordillera donde se ubica el Rima Rima, cuyo pico se parece al de la huanca y pudo ser “la montaña tutelar y de origen mítico del grupo fundador de Huanca Jirca” (Bazán, 2007, p. 4).

Los datos presentados por Bazán (2007) sobre Pesebre son escuetos. La huanca de dicho sitio fue excavada por Steven Wegner y él, encontrándose en la base de ella evidencias de grandes banquetes con cérvidos, cuyes y camélidos que se hallaron al lado de restos de vasijas (p. 5).

Bazán observa que comparando Huanca Jirca con su contemporáneo Huaricoto (en Marcará, Callejón de Huaylas), se coligen dos tipos de ceremonias de veneración: en aquel se encendieron fogones para preparar bebidas y alimentos sin carnes, pero en el segundo se construyeron fogones con ducto de ventilación en los cuales se quemaban ofrendas como objetos de piedra y carnes (2007, p. 5). Concluye así que los cultos a las huancas y sus respectivas ceremonias pueden tener modificaciones con el tiempo y también sincrónicamente aun cuando se hallen en la misma región geográfica (2007, p. 6). Considera también que Huanca Jirca es un eslabón temporal entre las huancas de Supe y la huanca de Chavín, mejor conocida como “El Lanzón Monolítico”. Así mismo, cuestiona que las de Supe hubiesen podido servir para observaciones astronómicas al no haber evidencia empírica al respecto y descarta esa función para las de Chavín y Túcume pues en ambos sitios estuvieron bajo techo. Sí cree que tal finalidad fue posible para algunas de tipo chacrayoc, dada su relación con la agricultura y por ende con los ciclos agrícolas. Por último, añade que “la tipología de huancas ofrecida por las fuentes escritas no encaja ni agota los tipos de huancas observados en campo” (2007, p. 6).

Otras investigaciones arqueológicas recientemente publicadas, confirman lo sostenido por Francisco Bazán. En el noroeste argentino (NOA), María Cecilia Sánchez, Virginia Lynch y Yamila Besa (2014) realizaron excavaciones en una estructura ubicada al pie de una huanca en el sitio de Las Pailas (Cachi, Salta), hallando material cerámico, lítico y óseo (quemado, aunque no asociado a concentraciones de ceniza) altamente fragmentado, así como láminas de mica y un fragmento de malaquita. En la sierra sur peruana, Julio Sánchez (2015) ha desarrollado una tipología de huancas sobre plataformas de piedra (sean basales o para unir dos de aquellas) y sobre círculos de piedra en el cerro Pariahuanca, distrito de Morochucos, provincia de Cangallo, Ayacucho. Estas investigaciones corroboran así la variedad de arquitectura (en la que son recurrentes las plataformas basales) así como de ofrendas asociadas a esta clase de monolitos.

De similar modo, se ha confirmado arqueológicamente la vinculación entre huancas-huaca (es decir, huancas que son huacas) y corrientes de agua sean naturales o artificiales a través de las excavaciones de Topic en Namanchugo (La Libertad), el santuario principal de Catequil, donde se descubrió que:

El oráculo formulaba sus predicciones manipulando el flujo de líquido en un canal que rodeaba su santuario; otros canales permitían el drenaje de recipientes de piedra en los cuales los devotos echaban libaciones. (2008, p. 76)

Por otra parte, las huancas hincadas en plazas constituyeron un elemento central en los espacios públicos de los asentamientos prehispánicos, habiendo concentrando en torno a sí actividades comunitarias de índole social o ideológica (*Cf.* Tantaleán y Leyva, 2011, p. 279, para el caso del sitio arqueológico de Qaluyu, en Puno). En el subcapítulo de Antecedentes y en el siguiente capítulo, se verá que esta característica es identificable en la sierra de Lima en periodos prehispánicos tardíos.

Farfán (2012) habla sobre la asociación de las huancas a los canales, investigándolas en los valles altos del Chillón, Pativilca y Fortaleza (sierra de Lima). Encuentra que

casi todas ellas están asociadas a fuentes de agua y chacras, habiendo sólo cuatro casos en que están en la parte central de plazas en los extramuros del asentamiento y relacionadas a ocupación inca (Farfán, 2012, p. 396). Para estas últimas, presume una función calendárica y como *mallqui* protector de la comarca, lo último como medio de control político inca.

En la documentación colonial se constata también la asociación entre fuentes de agua (acequias, manantiales y lagunas) y huancas. En el Manuscrito Quechua de Huarochirí (Ávila, 1598/1966)¹² tenemos como ejemplos la petrificación de Cuniraya Huiracocha en la acequia de Huincopa y la de su amante Chuquisuso cerca de *su* [énfasis agregado] acequia de Cocochalla (Ávila, 1598/1999, p. 71), la de los hijos de Anchicara en la laguna de Lliuyacocha, y de este mismo y su amante Huayllama en el manantial Puruy o Porui (1598/1999, pp. 381-387). Se observa que la petrificación de ambas parejas se da poco después que estas consuman el acto carnal, lo que corrobora la constante interrelación mítica entre fertilidad y agua. En otro caso que vincula fuentes de agua y cópulas entre divinidades, Hernández Príncipe (1621/1923) narra que la huaca masculina Apu Ingacha, que se decía vino de Yaro, se encontró con la huaca femenina Huari Carhua “que acababa de salir y nacer de la laguna de Cónoc [Conococha]. . . , y que juntamente produjo y procreó de la misma laguna los carneros de la tierra” (p. 37). No obstante, en este caso la pareja, después de copular, no se petrifica sino que se sume bajo tierra.

Rubina (1992) ha notado que “en todos los casos de sanción positiva reflexiva [es decir, cuando el destinatario de la petrificación la aprueba o está dispuesto a ella], la unión sexual es la performance que precede a la petrificación” (p. 75). Al mismo tiempo, las corrientes quedan bajo propiedad o adscritas al culto de una divinidad perennizada y tangible en su forma pétrea. Ello a su vez justificaría el uso de la fuente de agua por la etnia asociada a esta.

¹² El Manuscrito de Huarochirí no usa la palabra *huanca* sino *rumi* y sus derivados excepto en el caso de Cuniraya quien se transforma en *rarqa*. Sin embargo en la traducción que hace Gerald Taylor (véase: Ávila 1598/1999) se describe “piedras oblongas” que por ende corresponderían morfológicamente a huancas.

En cuanto a investigaciones predominantemente etnográficas, se hará referencia al libro *El huanca y la cruz* de José Luis Gonzáles (1989) por su calidad de trabajo específico y compendio del tema. Para el citado autor, la huanca es una divinidad de la ocupación de la tierra, de la fecundidad y una síntesis de los tres mundos andinos (*Hanan Pacha, Kay Pacha y Uku Pacha*). En la Colonia, la cruz fue adquiriendo protagonismo como emblema de guerra y conquista, y símbolo central de poder y salvación (1989, p. 31 y ss.), sin embargo:

Parece que la práctica misionera de plantar cruces en los lugares de las *Huacas*, la aprendieron pronto los indios y la invirtieron: enterraron [es decir, ocultaron] sus *Huacas* debajo de las cruces, como lo atestigua el mismo método de las visitas de [Extirpación de Idolatrías]. En ambos casos (por la metodología de los misioneros o por las formas de la resistencia) se abría el camino a un intrincado proceso de encuentro de significados heterogéneos, más veces como disfraz, otros como superposición y finalmente como fusión sincrética de dos sistemas religiosos. (Gonzáles, 1989, p. 37)

Se originó así un “complejo sincrético huanca-cruz” (1989, p. 39).

Gonzáles señala que en torno a la cruz se concentraron más tarde atributos asignados antiguamente a la huanca, a los apus y a la Pachamama en cuanto a la producción de los medios de subsistencia (de ganado y tierra) y a la vida social a nivel de “cohesión, respeto mutuo, representaciones colectivas compartidas, reconciliación y superación de conflictos” (1989, p. 61). En el siglo XX, en las barriadas de Lima migrante la cruz pasó a ser reinterpretada como un símbolo de referencia colectiva, de conquista del “terreno” y de afirmación social, de manera que “cruz y pueblo forman una misma cosa; si se acepta la cruz, se acepta al pueblo” (1989, p. 77). Gonzáles culmina estableciendo múltiples paralelos entre la huanca, la cruz de la evangelización, la cruz de las barriadas y la cruz rural (pp. 82-85).

Este amplio acápite sobre la huanca sustenta establecer que es un elemento de culto que presenta variaciones considerables en el tiempo y en el espacio y cuya relación a observaciones astronómicas no ha sido todavía demostrada pero sí su constante relación al agua, la reproducción de los medios de vida y la posesión de un territorio. Los ejemplos etnohistóricos no agotan de ningún modo su complejidad casuística ni su dinámica, que puede ser rastreable hasta contextos urbanos modernos en la figura de la cruz.

2.3.2. Conopas

Los datos actuales sobre las conopas o *illas* son muy disímiles dependiendo de la etapa cronológica en que se hayan presentado, siendo escasa la información arqueológica al respecto, pero abundante la de fuentes escritas de Época Colonial. En el campo etnográfico, hay información principalmente de las illas para la proliferación del ganado.

Si bien diversos cronistas califican a las conopas como los dioses lares o penates de las familias indígenas a principios de la Colonia, es Pablo Joseph de Arriaga (1621/1999, pp. 35-37) quien mejor detalla el concepto. Se trataba de figurillas de piedra con un color o formar particular, que se legaban de padres a hijos y que eran declaradas como tales por un especialista religioso. Según los ejemplos dados por Arriaga, se constata que podía ser también propiedad de mujeres, que cada indígena podía poseer varias conopas (cada una de las cuales tenía su nombre particular) y que eran heredadas como las joyas más ricas con las que contaban (1621/1999, pp. 35 y 80). Su poseedor les rogaba por salud, viajes sin contratiempos o buenas cosechas, debiendo dárseles la misma veneración y cuidado que a cualquier huaca. Arriaga menciona unas figurillas en particular que eran “como choclos o mazorcas de maíz, con sus granos relevados, y de éstas suelen tener muchas en lugar de conopas” (1621/1999, p. 38).

Fernando de Avendaño (1617/2003) precisaba que:

[Tienen] en sus casas, como dioses lares ó penates, y otros en las estancias de sus ganados, los cuales más ordinariamente son de figuras de carneros de la tierra, que llaman caullamas, y á los del maíz zaramama o zaraconupa, que quiere decir dios del maíz, y tienen figura de un choclo; y otros de figura de persona para la vivienda de los hombres; y los que tienen ganado adoran á las piedras bezares para el aumento dél, y, finalmente, para todas sus cosas tienen ídolos particulares. (p. 715)

Por otro lado, el mito de Mama Raiguana (Rostworowski 2001, p. 190, y 2007, p. 70) y la relación de Hernández Príncipe sobre Idolatrías en Ocros (1621/1923, p. 58) mencionan a deidades cuyo hijo se llamaba Conopa.

El mito de Mama Raiguana fue narrado en Cajatambo en 1656 y era conocido en Huariaca, Cerro de Pasco, en los años setenta del siglo pasado (Rostworowski, 2007, p. 70). Cuentan que era una diosa que tenía consigo todas las plantas alimenticias y no las repartía entre los hombres, quienes morían de hambre. El ave yucyuc se compadeció de ellos e ideó una argucia aliándose con otras dos aves: el águila y la sacracha (una especie de colibrí). A esta le pidió pulgas, que luego echó a los ojos de la diosa que cargaba en ese momento a su hijo Conopa y mientras ella se rascaba el águila aprovechó para arrebatarlo de los brazos. Únicamente cuando prometió dar alimentos a los hombres, las aves le devolvieron a Conopa. A los serranos, Mama Raiguana entregó papas, ocas, ollucos, mashua y quinua; y a los costeños el maíz, camotes y frijoles. Rostworowski añade que en 1725 en Andajes se adoraba a la huaca Raiguana que “era una piedra pequeña y prieta, venerada cuando se hacía la limpieza de las acequias y que su santuario estaba en el pueblo viejo de Guactac o Pusac Guaranga” (2007, pp. 70-71). Por otra parte, Hernández Príncipe (1621/1923) describe en Ocros que Conopa “era una piedra larga, soterrada un estado de fondo junto a la población de Llacoy” y de quien descendía dicha población (p. 58).

Se constata así que Conopa era en Cajatambo y Ocros un personaje divino que se relaciona a la generación de alimentos o de los hombres. Esta es justamente la finalidad de las conopas como objetos muebles: su entierro en los hatos de ganado o en los campos de cultivo propiciaba la productividad. Se aprecia que estas y las huancas que custodian o garantizan la reproducción agrícola o ganadera, no tienen roles excluyentes, sino complementarios o incluso análogos.

Los casos de conopas recuperadas de excavaciones arqueológicas son escasos. Se ha publicado el hallazgo del “Recinto de las Conopas de Piedra” en el Templo de Pachacamac, en el sitio epónimo, perteneciente a la Época 3 del Horizonte Medio (Franco y Paredes, 2000). En dicho recinto se descubrió una ofrenda de valvas de *Spondylus* volteadas, vasos de cerámica y conopas de piedra talladas en forma de yucas, pepinos y sobre todo de maíz, una de las cuales se dice que era una “«mamasara» con triple glándula mamaria” (Franco y Paredes, 2000, p. 615). Es de notar que en el Recinto Principal del templo se hallaron ofrendas compuestas por ceramios conteniendo tallos con mazorcas y una planta tierna de maíz sembrada en el piso del recinto, lo que es interpretado por los autores como un ritual propiciatorio para la abundancia de dicha planta, que enfatiza además el carácter sagrado de esta (Franco y Paredes, 2000, p. 613). Si se tiene en cuenta las representaciones de maíz en las pinturas de la fachada del Templo de Pachacamac, se confirma el carácter sagrado de dicho cereal y la intención de los ritos de asegurar su producción, lo que incluía el entierro de conopas.

Obsérvese que desde el Horizonte Medio post-Wari se tienen conopas en forma de maíz claramente identificables como tales y del mismo tipo que las descritas por los cronistas para época Inca y la Colonia Temprana. Sin embargo, por su alto número, su elaboración muy realista y, fundamentalmente, su ubicación en el templo principal del santuario, no constituyen objetos familiares como en los casos etnohistóricos sino de élite y que podrían haber sido hechos por talladores especializados.

Excavaciones de Carlos Farfán (2002) en el sitio tardío de Huishco (Huaros, Canta), lograron recuperar una serie de conopas (ver figura 2), también denominadas localmente *malleos*. Entre estas, la más reconocible es una con forma de camélido. Farfán menciona que objetos así son venerados actualmente para la fertilidad del ganado de la comunidad campesina local, mostrando una fotografía en la que una conopa se presenta atada con cintas de colores en una *mesada* (ver figura 3). Obsérvese que la acompañan no precisamente illas sino *enqaychu*, es decir son piedras naturales pequeñas alargadas o redondeadas, brillantes y elaboradas en granito, cuarcita o canto rodado (Flores Ochoa, 1974, p. 249).

Una conopa en cerámica representando a una llama sedente fue recuperada en asociación a contextos incas en el sitio arqueológico de Mareniyoc, en el Callejón de Huaylas (Ponte, 2014, pp. 164 y ss.). Otras dos también en forma de camélidos pero hechas en canto rodado, fueron encontradas durante el cavado de cimientos en viviendas del poblado moderno de Mareniyoc y obsequiadas al proyecto arqueológico de Ponte. Ambas eran utilizadas por ellos para ceremonias para la multiplicación del ganado en épocas de lluvias (Ponte, 2014, p. 167). En las fotografías publicadas se aprecia que la illa en cerámica es poco proporcionada y que las elaboradas en piedra están apenas esbozadas y aparentemente presentan desgaste.

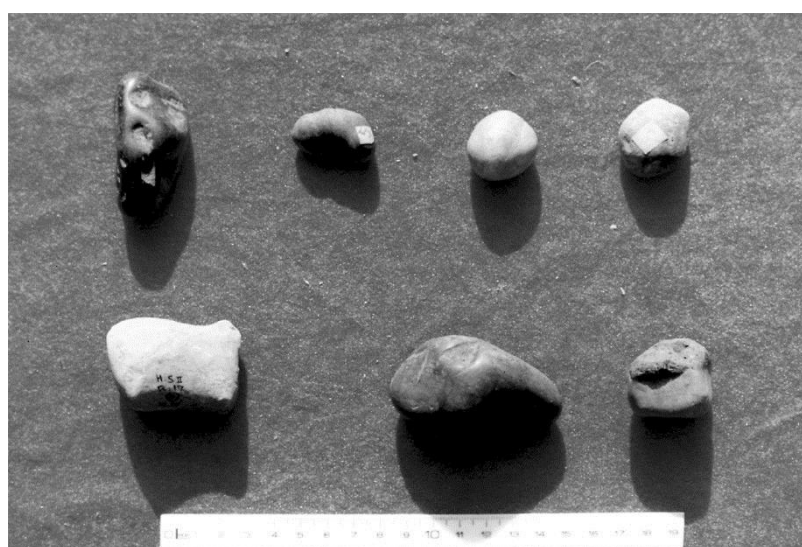


Figura 2: Conopas encontradas en Huishco. Fuente. Tomada de Farfán (2002).



Figura 3: Conopas atadas con cintas de colores. Fuente. Tomada de Farfán (2002).

Dentro del marco de la etnografía, y en cuanto a los materiales involucrados en el culto a la Pachamama, Mariscotti (1978) trata en la categoría “amuletos y talismanes”, a los *illa* y *mullu callawayas*, esto es, a los amuletos *mesa* que se usan en diversas ceremonias como “asiento de las divinidades”. Estas son la *utu illa* (“amuleto casa”), el alto *misayoq* (para la Pachamama) e illas zoomorfas para el cuidado de los animales y que se entierran en los campos de pastoreo (pp. 87-89). Menciona también a ciertas piedras naturales de forma aproximadamente zoomorfa que son tomadas como “ganado del cerro” (p. 89). Es también muy común en los Andes centrales ofrendar a la Madre Tierra y a los señores del ganado enterrando los trozos de oreja y rabo que se cortan en las “señaladas” (marcaje) del ganado, práctica que parece ser prehispánica pues en los mitos de Huarochirí, Pariacaca degollaba llamas y ofrecía, en honor de su hijo Chuquiampo, trozos rebanados de las orejas del ganado (Mariscotti, 1978, p. 108).

Por su parte, Tomoeda (1993) ha documentado rituales propiciatorios para la multiplicación de los rebaños de llamas y alpacas, en los cuales intervienen illas. Arroyo (2012) describe que la mesa que sigue al *paqo señalacuy* (marcaje de la alpaca) en la sierra sur, está dominada por un cuadro de Santiago, una cruz de ichu

que representa al apu e illas alrededor de esta, algunas de las cuales fueron traídas desde el Wamanrasu (p. 161). Lanata estudia las ofrendas de los pastores del Ausangate a las “piedras de compasión”, que favorecen la reproducción del ganado y vienen a ser las *inqa*, *inqaychu* o *khuya rumi* (2007, pp. 201-202. Véase también Flores Ochoa, 1974). Estas son pequeñas llamas y alpacas a las que hay que cuidar y ofrecerles trigo y coca (Lanata, 2007, p. 202). Los pastores las encuentran fortuitamente, siendo obsequios que los apus ponen a su alcance, como también ocurre en el caso que se verá a continuación.

Conopas similares a las de Huishco por su elementalidad en la representación de camélidos, se reportan en la comunidad campesina de Aguamiro, en el distrito de La Unión, provincia de Dos de Mayo, Huánuco; cerca de la zona arqueológica monumental de Huanucopampa (Ordóñez, 2013). La manera como un comunero se apropia de una illa o ylla, como se la conoce en la zona, es fortuita. Se cuenta que son animales muy pequeños que emergen de los manantiales en noches de luna llena y si un hombre las atrapa estas se petrifican de inmediato. Poseerlos aumentará el ganado, pero es preciso no descuidar la ofrenda que debe hacerseles cuando se dé sal a los animales. También pueden atraparse yllas vivas (ovejas o carneros), que así mismo surgen de manantiales, las cuales son sumamente prolíficas. (Ordóñez, 2013, pp. 391-392). Adviértase que los enqas (principios generador de las illas y las illas en sí mismas) y los enqaychu documentados por Flores Ochoa (1974) en la sierra sur, se dice que surgen de manantiales (p. 251), conservándose así una creencia ya registrada en el siglo XVII por Arriaga (1621/1999, p. 82) y Hernández Príncipe (1621/1923, p. 37).

Las illas no solamente se han circunscrito a ser enterradas en los corrales y pastizales sino que son parte de ofrendas complejas en la sierra sur y el altiplano, así como usadas en el curanderismo (Cf. Fernández, 1997).

La información revisada lleva a recapitular que existen evidencias sobre la elaboración de *zaraconopas*, claramente reconocibles como tales, desde el Horizonte Medio para templos de alta jerarquía. En periodos más tardíos parecen hacerse

frecuentes las conopas o illas para el ganado, que tiene una elaboración elemental, no especializada y local. No se descarta que esta mayor frecuencia pueda estar reflejando nada más que un vacío en las investigaciones y publicaciones. En la Colonia, la documentación es explícita sobre la abundancia de las conopas y su carácter de objeto de culto personal, lo que continúa hasta nuestros días. Se vislumbra también una conexión entre manantiales, illas (conopas del ganado) y reproducción del ganado, tal cual se registra en Aguamiro, Huánuco.

2.3.3. Montañas - manantiales

Ambos elementos son tratados aquí como un binomio dado el estrecho vínculo que mantienen en la cosmovisión andina.

La veneración a las montañas ha sido identificada arqueológicamente desde épocas sumamente remotas. La ubicación de La Galgada (Ancash) así como la orientación de sus tumbas durante el Arcaico Tardío, habría estado en relación al cerro Pajillas, que la tradición local identifica como un numen femenino (Grieder *et al.*, 1988, pp. 16 y 18). Las investigaciones en Huaca de la Luna han demostrado que el Cerro Blanco es el eje ritual de la zona monumental de Huacas de Moche (La Libertad) y del valle del mismo nombre durante el Intermedio Temprano (Morales, 2003). En el mismo periodo, un edificio circular ceremonial huarpa en Ñawinpuquio (Ayacucho), presenta una única entrada orientada visualmente hacia el nevado Razuwillca (Leoni, 2005). Durante el Intermedio Tardío, el Cerro Prieto en Chan Chan fue uno de los puntos guías para trazar, proyectar y orientar los templos y mausoleos de la capital chimú (Sakai, 1998). Y los ejemplos podrían seguirse acumulando.

Los cronistas y extirpadores de idolatrías coinciden en señalar la importancia de las montañas (llamadas *apus*, *huamanis*, *achachilas* o *jircas*) en la religiosidad andina desde la época Inca hasta la Colonia, las cuales son consideradas dioses y *pacarinas*, es decir lugares de origen de un ayllu o una etnia. Las *huacas* que Guaman Poma (1615/2000) dibuja como las más importantes de cada *Suyu* incaico, son, con la única

excepción de Pachacamac, montañas o cordilleras: Pariacaca para los chinchaysuyos, Sahuasiray y Pitusiray para los andesuyos, Vilcanota para los collasuyos, y Coropuna para los condesuyos (pp. 197, 198, 200 y 201). Más aún, según este mismo cronista, el Estado Inca asignó y mantuvo especialistas religiosos para que sirviera a los *huamanis* de Sahuasiray, Ausangate, Coropuna, Surhuilla, Quichicalla y a todos los volcanes andinos (1615/2000, p. 209).

Así mismo, los incas reedificaron los santuarios de las mencionadas montañas – pacarinas y de otras varias, otorgándoles también mitimaes y ofrendas de vasos de oro y plata, “*en especial a [las pacarinas que son] cerros de nieve y volcanes que miran a el mar y que salen de los ríos que riegan muchas tierras*” (Albornoz, 1967, p. 20). Algunas pacarinas reedificadas fueron Sara Sara en Parinacochas; Surimana y Coropuna de los condesuyos; Ampato, de los collaguas; el Putina en Arequipa, así como muchas otras hasta Loa (Chile) que incluían cerros y volcanes (Albornoz, 1967, p. 21). Es claro que los incas buscaban enaltecer los cultos locales a las montañas, lo que les aseguraba conformar así una red de alianzas, lograr una mutua legitimación de poderes, y ocupar lugares estratégicos para el control y expansión del Tahuantinsuyo.

Una lectura de la lista de huacas andinas que da Albornoz (1967, pp. 25-35), permite ver casos en los que el nombre de una designaba al cerro y a una piedra (lo cual debe referirse a una huanca u otra figura) que estuvo en él. Ello indica que las montañas tuvieron un doble pétreo que se ubicaba en el santuario de la cima o en el asentamiento del ayllu o etnia asociados a estas. Este, o una representación física adicional al mismo, sería el que viajaba al Cusco cuando el Inca convocaba a las huacas del Tahuantinsuyo (Cf. Ávila, 1598/1966, Capítulo 23; Guaman Poma, 1615/2005, pp. 193 y 195).

La estrecha interrelación entre montañas y las fuentes de agua (lagunas o manantiales) que se encuentran en ellas, hace que se les considere a ambas una unidad y reciban el mismo nombre, como veremos en Maray. Sustentan en

consecuencia la agricultura de riego y, según se mostró en el acápite sobre conopas, adicionalmente las fuentes de agua son lugares míticos de origen del ganado, del que estas o las montañas son dueñas. Se creía también que las fuentes eran hijas del mar, “madre y origen de todas las aguas” (Murúa, 1590/2001, p. 409). A su vez, Pachamama es considerada como la madre de los cerros en algunas tradiciones rurales modernas (Mariscotti, 1978, p. 38).

Millones (2016) afirma que “la sacralidad de las montañas es una constante en la región andina y su relación con el agua (lluvias o manantiales) le aseguran una larga duración en el respeto de los pueblos andinos” siendo consideradas por estos como repositorios del agua (p. 211). Menciona también que se cree que son de sexo masculino y los manantiales femeninos, y que “los fenómenos celestes, como la lluvia y las tempestades, son parte de su dominio y pueden ser convocadas si el cerro tuviera la necesidad de hacerlo” (2016, p. 213).

Finalmente, la trascendencia de las montañas en las comunidades rurales actuales puede ser vista a través de los estudios de José María Arguedas (1956), Sabino Arroyo (2008 y 2012), Joseph W. Bastien (1985), Fernando Fuenzalida (1980), Peter Gose (2001), Rodolfo Sánchez Garrafa (2015), entre muchos otros.

A partir de todo lo expuesto, se concluye que las montañas articulan diversos númenes de la religión andina (Mamacocha, Illapa o Libiac, fuentes y corrientes de agua, huancas), cumpliendo de este modo el rol de pivotes del sistema religioso. Por ello usualmente diversos investigadores las han visto como axis de los tres mundos de la cosmovisión quechua. Apoya a lo planteado aquí el que Bastien (1985) encontrase que la montaña de Kaata es una metáfora total de un cuerpo vivo (correspondiendo la cima a la cabeza de este, una cueva –pacarina- a la boca, etcétera), al igual que de las relaciones sociales que se establecen entre las tres comunidades ubicadas en sus laderas; configurando así una totalidad que sintetiza una cosmovisión rural andina.

2.4. Estado inicial del fenómeno a investigar: características básicas de la religión andina prehispánica en el siglo XV

Para captar cambios y permanencias en la religiosidad andina a través del tiempo debe, obviamente, establecerse cómo era inicialmente esta. Por esta razón se caracterizará a la religión prehispánica en los Andes Centrales, dándole un grado de generalidad aplicable a Maray. La descripción de estas en la documentación colonial, así como su corroboración en el registro arqueológico, aseguran que estuvieron vigentes al menos desde el Horizonte Tardío, y con mucha probabilidad en el periodo cronológico previo, e inicios de la presencia hispana. Por este motivo, se da al siglo XV, cuando se inicia la expansión cusqueña, como fecha referencial segura.

2.4.1. La noción de *Huaca*. Su carácter oracular

Es consenso entre los investigadores que la noción básica de la religión andina prehispánica es la de *Huaca*. Curatola (2016) ha revisado y analizado los estudios más significativos sobre el significado de este término a fines de la época prehispánica y durante los primeros dos siglos de la Colonia. Encuentra que los investigadores coinciden en que “los andinos lo debieron de utilizar para indicar, genéricamente, cualquier entidad, objeto o lugar de carácter sagrado” (p. 268), o más sucintamente, una “hierofanía” (López Austin y Millones, 2008, p. 228). Sin embargo, Curatola subraya que lo particular y consustancial a dicha noción es además su connotación oracular, su capacidad de comunicarse con sus creyentes:

Los andinos de los siglos XVI y XVII concibieron a la facultad de «hablar», de comunicarse con los hombres, como la prerrogativa básica de todo ser extrahumano y el verdadero rasgo discriminante entre las entidades/elementos de la realidad dotados de poder y fuerza vital y el mundo de las cosas inanimadas (2016, p. 277).

Una particularidad de la religión andina prehispánica fue el intenso grado en que las huacas fueron consultadas para todas las decisiones políticas, sociales, económicas, militares o personales de sus adeptos, llegando a ser instrumentos de normatividad y legitimación del poder político en el Imperio Inca, aunque sin duda también en

épocas mucho más tempranas (Curatola, 2001 y 2008). Curatola y Ziolkowski afirman:

En el Tahuantinsuyu (...) los oráculos alcanzaron una posición tan prominente en el sistema religioso y sociopolítico, que difícilmente se pueden encontrar paralelos en el Viejo Mundo o en otras partes del continente americano. De hecho, el Perú antiguo (...) con su miríada de pequeños y grandes centros oraculares fue (...) «la tierra de los oráculos» por antonomasia. (2008, p.9)

No obstante, John R. Topic (2008) ha hecho notar que la legitimación no fue el rol principal de los oráculos andinos, sino que estos constituyeron agentes sociales o actores independientes que podían optar por estrategias de acción de acuerdo a su contexto. Eran seres poderosos no por su capacidad de hablar sino porque intervenían en las fuerzas reproductivas del universo, habiendo tenido las huacas oraculares así como sus sacerdotes y reyes que “demostrar una y otra vez sus éxitos, por ejemplo, con predicciones correctas, con el triunfo en la guerra y –quizás más importante aún– con el proveimiento de la abundancia y la fertilidad al pueblo” (Topic, 2008, p. 91). La huaca que no cumpliera con ello, podía ser desechada o destruida, como lo hizo Atahualpa en el caso de Catequil, de lo que Topic concluye que “en vez de considerar a los oráculos solamente como un instrumento de legitimación del poder secular, es más preciso considerar la relación entre oráculos y reyes como (...) de complementariedad” (2006, p. 92).

La posición de Topic es la más apropiada en tanto analiza las varias posibilidades de relación entre las huacas y los agentes sociales y relieves a la eficacia como factor de vigencia de aquellas.

Ahora bien, así como las huacas se distinguían por su capacidad de hablar, los sacerdotes andinos eran reconocidos como tales por platicar directamente con los dioses y comunicar la palabra de estos a sus creyente (Curatola, 2016, p. 282). De esta forma:

El vocablo «oráculo» es dotado de una intrínseca polisemia capaz de expresar la divinidad que se comunica oralmente con los hombres y al mismo tiempo la imagen

que lo representa y lo identifica, así como el santuario donde mora, la contestación dada por intermedio de un sacerdote, y hasta la misma persona inspirada que transmite en nombre de dios la respuesta a los fieles. (2016, p. 284)

No menos importante es que cada ayllu tenía su propia huaca (Hernández Príncipe, 1621/1923, p. 26). De acuerdo a Arriaga (1621/1999) cada pueblo y ayllu:

Tenían sus huacas comunes. . . y particulares de cada uno, que les hacían sus fiestas y ofrecían sacrificios y tenían todos guardados ofrendas para ellos, sacerdotes mayores y menores para los sacrificios y diversos oficiales para diversos ministerios de sus idolatrías. (p. 20). . . Todas tienen sus particulares nombres, con que les invocan, y no hay muchacho que, en sabiendo hablar, no sepa el nombre de la huaca de su ayllu; porque cada parcialidad o ayllu tiene su huaca principal, y otras menos principales algunas veces, y de ellas suelen tomar el nombre muchos de aquel ayllu. (p. 31)

Existió pues una jerarquía de huacas comunes a más de una población así como, en un nivel inferior, otras que eran particulares de cada pueblo, ayllu o parcialidad (véase también Curatola, 2001, p. 230; y 2008, p. 17). Cada una tenía un nombre propio. Tanto las huacas comunes como las particulares estaban a cargo de una organización sacerdotal para el efecto, llevándose adelante festividades y ofrendas en su honor.

2.4.2. *La petrificación como expresión material de lo sagrado*

No todas las huacas eran piedra. Podían serlo una persona, un animal o elementos del paisaje como lagunas o manantiales. Tampoco la petrificación o litificación fue exclusiva de la religión andina prehispánica (Jijón y Caamaño, 1919, p. 95; Lemlij y Millones, 2016, p. 58; Millones, 2016, p. 214; Rubina, 1992, p. 71). Sin embargo, se distingue por ser muy recurrente en la cosmovisión y en el universo mítico tradicional de los Andes Centrales, además de ofrecer una serie de posibilidades como elemento a partir del cual se realiza una creación o como resultante de una recompensa o una sanción divinas (Millones 2016, pp. 209 y 214; Rubina, 1992).

La petrificación sería una forma de perennización, o, mejor aún, entraña el concepto de eternidad como inmutabilidad que postula Rappaport (1996, pp. 330-331). Que un ancestro fundador, héroe civilizador o dios se petrifique hacía que se perennice y que adicionalmente se tangibilizara ante sus creyentes. Las divinidades que integraban el paisaje (fuentes y corrientes de agua, cerros, pampas) tenían aseguradas su permanencia en el tiempo y el ser siempre visibles e inamovibles; sin perjuicio de poseer al mismo tiempo una representación pétrea portable que los hiciese aún más cercanos y disponibles para sus adeptos:

[Los ídolos] eran de piedra de diversas figuras y no muy grandes. Y no hay que admirarse que en cosas tan pequeñas reconociesen deidad los indios. Porque es cosa cierta y averiguada que estas figuras y piedras son imágenes y representaciones de algunos cerros, de montes y arroyos o de sus progenitores y antepasados y que los invocan y adoran como a sus hacederos y de quien esperan todo su bien y felicidad. (Arriaga, 1621/1999, p. 14)

La petrificación era más necesaria en los seres biológicos pues así se garantizaba su preservación física y su disponibilidad; o como señala Rubina (1992):

En tanto que piedra, el destinatario de la petrificación, ya no está sujeto a la muerte, ahora depende de la inmortalidad mientras que como sujeto animado (hombre, mujer, serpiente) estaba sujeto a la muerte (al menos como posibilidad), y dependía de la mortalidad. De esta forma la petrificación puede también leerse como el paso de la mortalidad a la inmortalidad. (pp. 78-79)

A diferencia de la sola momificación o de los enterramientos secundarios, que eran las maneras habituales de preservar la corporalidad de los fallecidos, la petrificación fundamentalmente divinizaba a quien la recibía, es decir le daba necesariamente el estatus de *Huaca*.

Sin embargo, podía así mismo ser un castigo (Lemlij y Millones, 2016, p. 58; Rubina, 1992, pp. 76). Aquellos que desairaron a divinidades o fueron vencidos por

estas, quedan petrificados y se constituyen así en un recordatorio visible de las consecuencias de desafiarlas. En el Manuscrito de Huarochirí (Ávila, 1598/1966), Pariacaca arroja una lluvia roja que convierte en piedra a los hombres de Macallalla que lo ignoraron (p. 151). Pero, al contrario, a partir de la piedra también puede generarse o “animarse” vida (Millones, 2016, p. 209). El episodio más conocido de ello es el de los *purunaucas*, las rocas que se transforman en guerreros y combaten junto a Cusi Yupanqui hasta darle la victoria sobre los chancas (Santa Cruz Pachacuti, 1613/1993, p. 219).

De acuerdo a todo lo expuesto, la petrificación, sea acto de creación, sanción positiva o castigo, manifestaba en este mundo, en el *Kay Pacha*, el poder de la divinidad, esto es, era expresión material de lo sagrado.

2.4.3. Sistema complejo de especialistas religiosos

Las tumbas de especialistas religiosos de alto rango son los hallazgos arqueológicos que más atención pública han recibido gracias a la fastuosidad de sus ajuares funerarios. Tales descubrimientos se han concentrado en la costa norte peruana, en sitios arqueológicos correspondientes a los moche (Sipán, Huaca Cao, San José de Moro) y a los lambayeque (Chornancap). Su identificación como sacerdotes o sacerdotisas moche se hizo principalmente según se les había reconocido en la elaborada iconografía de dicha sociedad del Intermedio Temprano y principios del Horizonte Medio. Esto permitió además comprobar que tal iconografía representó a funcionarios específicos, y no solo a seres mitológicos, y que las mujeres podían acceder a roles sacerdotales de estatus muy elevado. La sacerdotisa de Chornancap sí ha sido definida básicamente por el análisis del contexto funerario del que fue parte y corrobora que las mujeres seguían ocupando roles como en los moche. La existencia de especialistas religiosos de alto rango en sociedades estatales como las que se han venido mencionando, era previsible, pero hace surgir la cuestión de qué otros especialistas religiosos de menor estatus hubo entonces y cuánta diferenciación había en sus funciones. Las investigaciones arqueológicas han tratado indistintamente a estos especialistas menores como “shamanes”.

Carlos Elera (1994) califica como “shamán” a un individuo senil masculino hallado en el cementerio central de Morro de Eten, un sitio del periodo Formativo (1800 – 400 a.C.) ubicado en la costa de Lambayeque. Se le identificó así por una serie de características sumamente particulares. El cráneo completo y los huesos largos habían sido cubiertos con hematita (óxido de hierro). Estuvo acompañado por espátulas de hueso, dos lajas de pizarra modificada y una agrupación de objetos que contenía un espejo de antracita con incrustaciones de concha. La agrupación se depositó sobre un conjunto ordenado de valvas de choros azules (*Choromytilus chorus*), con huellas de corte, pulido y restos de pigmentos de hematita y limonita. Bajo el fémur derecho se encontró una sonaja tallada en hueso de cérvido, con un motivo antro-po-or-ni-to-morfo.

Un análisis radiográfico posterior descubrió que la sonaja había sido llevada en una horadación en la propia pierna del individuo en vida (Elera, 1994, p. 39). El autor interpretó que las espátulas y las valvas sirvieron para inhalar alucinógenos a través de las fosas nasales, como lo hacen los chamanes norteros actuales. Las lajas de pizarra habrían sido piedras de significado mágico, similares a las que hoy valoran los chamanes para convocar a las huacas y montañas (1994, p. 41). Al haber mostrado el análisis radiográfico que el individuo caminó mucho, se dedujo que había participado de probables peregrinajes así como aplicado sus conocimientos viajando a comunidades lejanas (p. 41).

La ausencia de datos arqueológicos sobre el sistema de especialistas religiosos menores, contrasta con la abundancia de testimonios al respecto en las fuentes coloniales. Polia y Chávez (1994) han hecho una exhaustiva compilación de los que denominan “operadores religiosos menores”, tal como figuran en las mencionadas fuentes, los que les lleva a clasificarlos en dos grandes grupos: adivinos y médicos. Se observa que hay pocas coincidencias en las denominaciones de especialistas que cumplían una misma función (Cf. Polia y Chávez, 1994, Cuadro de los Operadores Menores). Polia y Chávez (1994) infieren una continuidad de la base cultural mágico-religiosa prehispánica que ha incorporado elementos del cristianismo a las prácticas curanderiles actuales (p. 11).

Sin embargo, la documentación mencionada no es aplicable a épocas anteriores al Intermedio Tardío y ni aún del todo a este periodo. Los españoles estuvieron recogiendo información de los siglos XVI y XVII no solo bajo un sesgo católico y occidental, sino en un contexto de cambios dramáticos, en el que todo un sistema social se hallaba en proceso de desestructuración. Así, se aprecia ambigüedad en la división (si, en efecto, la hubo plenamente) que hacían entre “médicos” nativos y “hechiceros”, así como transformaciones en pleno proceso en estos oficios. Murúa (1590/2001) diferenció a ambas categorías, advirtiendo, no obstante, que los “médicos” usaban de supersticiones y “abusiones”, y señalaba que en los años en que escribe se había introducido un “abominable modo de curar” a través de indígenas médicos ambulantes, que eran tenidos por más sabios que los doctores y licenciados españoles, y que curaban bajo la técnica de chupar la parte adolorida del enfermo y extraerles “gusanos, pedrezuelas y sangre” con lo que el mal quedaba también extraído (1590/2001, p. 205). La itinerancia de los curanderos en tal caso, podía haber estado reflejando una situación de crisis por la cual estos se veían obligados a viajar en busca de clientes, a riesgo de hacerse más visibles para la represión católica. De hecho, en los años de la extirpación de idolatrías el modo negativo en cómo los españoles veían a los adivinos y curanderos se agudizó sin duda. En Arriaga (1621/1999) ya no se nombran a especialistas médicos, sino que todos son considerados hechiceros.

Es posible ensayar una separación preliminar entre las jerarquías sacerdotales incas y las locales, de acuerdo a la documentación colonial. Por ejemplo, Cristóbal de Molina el Cusqueño (1576/2008, pp. 24-27) y Guaman Poma de Ayala (1615/2005, pp. 203-209) se centran en las primeras, mientras que Arriaga (1621/1999, Capítulo 3) en las últimas. Molina y Guaman Poma nombran a los especialistas en la siguiente sucesión:

Cuadro 1. Especialistas religiosos según Cristóbal de Molina el Cusqueño.

Denominación general dada por Molina	Especialistas	Función
"Ministros del culto" o "hechiceros"	Calpa ricoc	Vaticinan sucesos sacrificando aves, corderos y carneros de la tierra
	Huyrapi ricoc	Vaticinaban interpretando el modo cómo se quemaba sebo y coca
	Achicoc	Sortilegos con maíz y estiércol
	Camascas	Iniciado por el rayo o por salvarse de un gran peligro, utilizaban yerbas para curar o envenenar
	Yacarcaes	Naturales de Huaró. Invocaban el ánima de las personas en un fuego que atizaban con unos tubos mitad de cobre y mitad de plata. Eran muy temidos
	Hechiceros a cargo de las huacas	Confesores. Encargados de las huacas locales, de ser sus intérpretes ("hablar")

Fuente. Datos tomados de Molina (1576/2008)

Cuadro 2. Especialistas religiosos según Felipe Guaman Poma de Ayala.

Denominación general dada por Guaman Poma	Especialistas	Función
"Hechicero"	Hanpicoc	Envenenaban con ponzoña, hacían encantamientos amorosos ("tinquichi") y maleficios usando sapos, hilos, etcétera.
"Hechicero"	Uacanqui camayos	Usan los huacanquis (sean plumas, espinas, agua, piedras, hojas, colores -ychima u otros) para despertar el amor hacia quien los posee.
"Pontífices hechiceros del inca"	Condeviza	Dirigían ceremonias públicas y hacían vaticinios de acuerdo a estas o a otros ritos.
	Layaconas	
	Umoconas	
	Vizaconas	
	Camascoconas	
"Hechiceros como sacerdotes"	—	Servían a los guamanis (cerros), apachetas y huacas del común.

Fuente. Datos tomados de Guaman Poma (1615/2005)

En la parte más baja de las jerarquías listadas por Molina y Guaman Poma aparecen los "hechicero como sacerdotes" o "hechiceros a cargo de las huacas", que vendrían a ser los hechiceros locales. Arriaga inicia con estos su listado, según se ve en el siguiente cuadro:

Cuadro 3. Especialistas religiosos según Pablo Joseph de Arriaga.

Denominación general dada por Arriaga	Especialistas	Función
Ministros de la idolatría, comúnmente llamados hechiceros ¹³	Huacavillac	Confesores. Encargados de las huacas locales, de ser sus intérpretes ("hablar")
	Malquipillac	Encargados de las mallquis locales, de comunicarse con ellas
	Libiaopavillac	Encargado del culto al rayo, de "hablar" con este
	Punchaupvillac	Encargado del culto al sol, de "hablar" con este
	Macsa o vila	"Curan con mil embustes y supersticiones", por lo general ofrendando a la huaca o conopa del que les consulta. Arriaga los considera los más peligrosos.
	Aucachic	Confesores. Acompañan siempre al macsa o vila. En el Cuzco los llaman "Ichuris"
	Azuac o Accac	Encargados de hacer la chicha y ofrendas a las huacas. Se designa a hombres en la costa y a mujeres en la sierra, algunas veces con el requisito que sean vírgenes.
	Socyac	Vaticinaban con granos de maíz
	Rapiac	Vaticinaban de acuerdo al movimiento de sus músculos en brazos y piernas
	Pacharicuc, Pacchacatic o Pachacuc	Vaticinaban observando a las arañas "paccha" y "oroso"
	Moscoc	Vaticinaban o respondían consultas de acuerdo a sus sueños
	Hacaricuc o cuyricoc	Vaticinaban observando las entrañas del cuy

Fuente. Datos tomados de Arriaga (1621/1999)

Una cita tomada de Arriaga a tener en cuenta es la siguiente:

Otra causa que se puede dar próxima de las idolatrías que se hallan entre los indios, que es los muchos ministros y maestros que tienen de ellas, como se ve en los que han sido descubiertos y penitenciados en todos los pueblos. Y hecha la cuenta de todos, mayores y menores, de ordinario se halla para diez indios y para menos un ministro y maestro. Cada ayllu y parcialidad tiene sus sacerdotes particulares y acontece no haber quedado en un ayllu más que tres o cuatro casas, y éstas tienen su

¹³ “A estos que comúnmente llamamos hechiceros, aunque son raros los que matan con hechizos, con nombre general se llaman Umu y Laicca, y en algunas partes chacha, y Auqui, o Auquilla, que quiere decir padre o viejo” (1621/1999, p. 41). Nótese que Arriaga señala distintos “nombres generales” para los especialistas dependiendo de la zona geográfica (“en algunas partes”). Esta variación de nombres de acuerdo a lugares, explicaría las discordancias en los cronistas para denominar a un mismo tipo de especialista religioso.

huaca y sacerdote particular, que la guarda. Y aylo he visto donde no había quedado sino sólo un indio con su mujer, y en él había quedado el sacerdocio y el cuidado de la huaca de su aylo. (1621/1999, p. 7)

Destáquese que Arriaga, un eximio conocedor de la religión andina y reputado teórico de la extirpación en su tiempo, afirmaba que esta difusión del sistema de especialistas religiosos era la causa del arraigamiento de la idolatría.

Con base en lo revisado hasta aquí, es indudable que hubo numerosos tipos de *operadores religiosos* regionales y locales, utilizando la terminología de Polia y Chávez, durante tiempos incas. La jerarquía religiosa cusqueña se superpuso a este sistema preexistente, acrecentándolo y diversificándolo. Se constata también una alta especialización en un método de curación o adivinación específico, sin descartar que con la Colonia pudiesen darse cambios que obligaron, como se vio, probablemente a la itinerancia de estos o a que cumplieran más de una función debido a la baja demográfica indígena.

De similar forma, se ha visto la profundidad temporal de las prácticas “chamanísticas”, que se remontan cuando menos al periodo Formativo, pero que seguramente son más tempranas todavía. Para el Intermedio Temprano, en Moche ya hubo una institucionalización plena de las jerarquías religiosas en un marco estatal, el cual incorporó mujeres. Ello prosigue a fines del periodo Horizonte Medio y en las primeras épocas del Intermedio Tardío con los lambayeque.

2.4.4. Reciprocidad simétrica entre la huaca y sus adeptos

En muchas oportunidades las investigaciones han remarcado que los creyentes estaban obligados a mantener y ofrendar a sus huacas para que ellas siguieran garantizándoles los medios de vida, y que romper tal obligación podía acarrearles penurias. Pero se ha prestado menos atención al caso inverso, es decir cuando la huaca no asumía sus obligaciones, aun cuando ya Latcham (1929) había anotado en varias ocasiones que los indígenas podían defenestrarlas si estas no cumplían con atender sus necesidades vitales o fallaban en sus vaticinios. Como se señaló en la

Introducción a esta tesis, las huacas caídas o *atisca* (vencidas) son interesantes evidencias del abandono que sus adeptos podían hacerle al haber perdido prestigio ante los ojos de ellos (Albornoz, 1967, p. 18).

Cabe apreciar que la situación que generaba que una huaca sea *atisca* no necesariamente era la demolición que los extirpadores podían hacer de ella, ya que se registraron muchos casos en que los indígenas seguían adorando los fragmentos que recuperaban luego de la acción extirpadora. Ello indicaba que la huaca no había perdido su prestigio, *i. e.*, no estaba vencida, pues conservaba su capacidad oracular así como especialistas que operativizaban dicha capacidad.

A partir de lo dicho hasta aquí, se concluye que la relación entre una huaca y sus adeptos nunca fue estrictamente vertical ni de subordinación total a ella, siendo esta una diferencia fundamental de la religión andina con respecto a las cristianas.

Pese a que cualquier ayllu podía abandonar el culto de una huaca ineficiente, los ejemplos más resaltados han sido aquellos en que el Inca arrasaba una que no le daba respuestas favorables o que había predicho erróneamente (*Cf.* Guaman Poma, 1615/2005, p. 195). Curatola (2008) analiza la destrucción que hizo Huayna Cápac de un conjunto de huacas que se rehusaron a responderle, el arrasamiento que hizo Atahualpa de la huaca y santuario de Catequil por haber respondido que Huáscar ganaría la guerra que los enfrentaba, y la demolición de Huarivilca, el oráculo de los huancas, por Manco Inca debido a que estos se aliaron con los españoles. El ensañamiento en la destrucción de sus imágenes pétreas se explicaría por la necesidad de evitar que algún fragmento de estas pueda ser recuperado, vuelto a venerar y hacer que la huaca “resucite”; así como por la urgencia de anular definitivamente un vaticinio cuya repetida difusión podía hacer que determinadas etnias lo acepten y se enfrenten al Inca que se había visto desfavorecido por el oráculo (Curatola, 2008, pp. 45-49).

Topic afirma que la destrucción de Catequil por Atahualpa no debe llevar a pensar que los oráculos estaban subordinados al poder político o eran objetos pasivos de este, sino que constituían agentes intermediarios entre los grupos locales y el poder

inca y que como tales “tanto los oráculos como los reyes pueden ejercer poder pero también pueden ser castigados” (2008, p. 80). Esta última cita apoya la categorización de *reciprocidad simétrica* dada aquí para la relación entre huacas y creyentes en la religión andina a partir de periodos prehispánicos tardíos.

2.5. Antecedentes de investigación

2.5.1. Antecedentes arqueológicos

Pese a su riqueza en sitios prehispánicos, el valle de Checras y por extensión, la cuenca alta del Huaura, tiene muy escasos estudios arqueológicos. La margen derecha ha concentrado las investigaciones, no tanto así la margen opuesta (donde se ubica Santiago de Maray) que no se considera un área principal de ocupación del valle durante el Intermedio Tardío (Noriega, 2008, pp. 92-93). Sin duda, el mejor estado de conservación de los sitios, su proximidad a zonas largamente tratadas por la etnohistoria, como Cajatambo (Duviols, 1986 y 2003; Espinoza, 1981; García, 1994), y el potencial arqueológico y etnográfico de comunidades como Rapaz, han contribuido a concentrar el interés de los investigadores en dicha margen. Pero en general, y hasta antes de la Expedición Científica Polaca a los Andes y los trabajos del arqueólogo Aldo Noriega, los sitios prehispánicos de Checras sólo habían recibido menciones mínimas y superficiales.

Investigaciones arqueológicas en zonas vecinas al valle de Checras. Los trabajos más específicos y recientes en las inmediaciones del valle de Checras son los de Aldo Noriega, quien centra su estudio en identificar sitios incas. Los descritos por Noriega en el cercano valle del río Oyón, uno de los tributarios del Huaura, permiten dar un panorama general de las características arqueológicas de la región.

Golgue es un asentamiento a 3900 metros de altitud, ubicado en ladera del mismo nombre. Presenta corrales de pirca (sector A); estructuras cuadrangulares¹⁴ de piedra en torno a plazas, estando todo el conjunto delimitado por murallas (sector B); y un sector de *machayes* –cuevas funerarias- (Noriega, 2000, pp. 89-91). Huakampajsa o Ragaj contiene estructuras cuadrangulares similares, distribuidas en terrazas (Noriega, 2000, p. 92). Quillahuaca es un sitio con estructuras cuadrangulares ubicado en un promontorio a 4000 m, en la confluencia de los ríos Patón y Pampahuay. Está asociado a murallas y a una serie de terraza de cultivo. Dos apachetas se superponen a las estructuras, lo que al parecer del tesista estaría indicando la importancia ceremonial de Quillahuaca hasta tiempos recientes. Las estructuras de la cumbre del sitio han sido demolidas y aplanadas, posiblemente en las campañas de extirpación de idolatrías (Noriega, 2000, p. 95). Se ha identificado además vanos rebajados para darles forma trapezoidal y *kallankas* (alineamientos de recintos rectangulares alrededor de una plaza), rasgos arquitectónicos típicamente incas.

Marca-Marca es considerado un enclave inca en Oyón (Noriega, 1998). Consta de recintos cuadrangulares y circulares en torno a una plaza trapezoidal, destacándose la presencia de siete *kallankas* pequeñas e identificándose también un área aplanada similar a Quillahuaca. Adicionalmente, Noriega (2000) describe un tramo de camino inca en el valle de Pucayacu, con alineamientos de piedras en ambos márgenes y un ancho total de 7.85 m y escalinatas en cuevas pronunciadas (p. 94).

Noriega (2000) concluye que las estructuras simples, compartimentadas, y de planta cuadrada, y los conjuntos emplazados en las cimas de los cerros, serían típicos del Intermedio Tardío en el alto Huaura y Checras (p. 96). Con la llegada de los incas se introdujeron las estructuras de planta rectangular y mampostería encajada, siendo colcas las de planta circular. Golgue, Huapamgajsa y Quillahuaca fueron ocupados durante el Intermedio Tardío y el Horizonte Tardío (Noriega, 2000, p. 96). Marca-Marca rompe el patrón de asentamiento en las cimas y se ubica en pleno valle de

¹⁴ Hay dos estructuras atípicas, de planta circular: una que Noriega considera un puesto de vigilancia y otra como colca (2000, p. 91).

Quichas (Noriega, 1998, p. 43). Habría constituido un centro secundario administrativo de época inca dedicado a recabar tributos (Noriega, 2000, p. 97).

Visto todo ello, el tesista es de la opinión que los incas ocuparon sitios locales estratégicos desde el punto de vista religioso, como es el caso de Quillahuaca (que se puede traducir según Noriega como “Templo de la Luna”), probablemente en un contexto de alianzas pacíficas.

Salomon *et al.* (2006) hacen un repaso de los estudios arqueológicos así como de las evidencias toponómicas que permitieron proponer que la cuenca del alto Huaura (y Checras por extensión) estuvo durante el Intermedio Tardío bajo la influencia de los yaro, una sociedad que desde Huánuco se habría expandido por Cerro de Pasco, Ancash y la sierra de Lima (2006, p. 61). Aunque hoy son todavía discutibles los indicadores arqueológicos de un supuesto Imperio Yaro, es acertada la conclusión de los autores con respecto a una innegable y permanente relación de la mencionada cuenca con la sierra central, del otro lado de la cordillera (p. 61).

Los trabajos de la Misión Polaca a la microcuenca del río Cayash. Entre 1972 y 1978 la Expedición Polaca realizó exploraciones y excavaciones en el alto Huaura a partir de las cuales se estableció una secuencia cultural para el área (Krzanowski, 1986, p. 14). La secuencia tiene vacíos en los periodos Intermedio Temprano y Horizonte Medio, pero define la existencia de un estilo al que denomina Cayash y que es el marcador de una tradición cultural típica de la zona para el Intermedio Tardío. Dicho estilo fue identificado en la microcuenca del río homónimo, un tributario del Checras. Las características generales de la arquitectura en los sitios cayash consisten en construcciones en piedra, de planta cuadrangular, levantadas sobre terrazas, con muros defensivos, y con nichos funerarios en las viviendas y andenes, identificándose un solo sitio con sepulturas fuera del asentamiento y bajo un abrigo rocoso (Krzanowski, 1986, p. 15).

En Andamarca la Expedición Polaca realizó dos excavaciones (Krzanowski y Tunia, 1986a). La Excavación 1 se abrió en un espacio no edificado de una terraza, hallándose restos de muros, pavimentos de lajas, una rampa pavimentada asociada a

un canal subterráneo y tres tumbas cavadas a nivel del suelo natural. La Tumba I contenía dos individuos adultos masculinos, uno al lado del otro, y fragmentos de uno juvenil. Los adultos estaban en posición flexionada sentada, con la cabeza inclinada sobre las rodillas. Krzanowski y Tunia no mencionan la orientación de los individuos, pero en las fotos y gráficos se aprecian que están en un eje este – oeste, con la mirada a este último punto. Se encontraron restos de una vasija, un *tupu* de metal asociado al esqueleto 1 y un prendedor de piedra con el esqueleto 2.

La Tumba 2 es una sepultura colectiva que contenía por lo menos 14 individuos de diferentes sexos y edades cuyos restos óseos aparecían desordenados casi en su totalidad. La Tumba 3 es la única para la que se menciona una estructura funeraria, una cista de piedra asentada con argamasa y con un suerte de cúpula (esto es, falsa bóveda) cerrada con lajas de piedra. Se hallaron un individuo adulto masculino y uno juvenil flexionados sentados con “las cabezas en dirección al oeste” (Krzanowski y Tunia, 1986a, p. 31), sin objetos asociados. Por último, la Tumba 4 consistió en el esqueleto muy deteriorado de un niño en posición extendida y orientado al este, ubicado junto a las lajas de un pavimento.

Los autores concluyeron que la Excavación I detectó cuatro fases que podemos sintetizar en una ocupación asociada a cerámica Cayash (Intermedio Tardío) y la subsiguiente a cerámica Inka – Cayash, esta última procedente de basura acumulada sobre los pavimentos. Las tumbas 3 y 4 se adscriben al Intermedio Tardío, entre las cuales habría que incluir “supuestamente una más, de semejante construcción [a la Tumba 3], de la cual quedó huellas en forma del pequeño pozo en la roca virgen” (Krzanowski y Tunia, 1986a, p.34). Las otras dos tumbas no son claramente vinculables a ninguna de las fases.

La Excavación II se abrió en el interior de un edificio ubicado transversalmente a una terraza. Es la construcción más antigua de esta, pues se le van adosando otras a lo largo del tiempo. Aquí se expuso la Tumba 1 que contuvo el cuerpo flexionado de un adulto de sexo femenino, con el cráneo orientado al noreste y sepultado en una fosa. El desorden y lo incompleto de los restos óseos indicaron que era un contexto funerario secundario (reenterramiento), en el cual “los huesos solamente se colocaron

más o menos de forma correcta” (Krzanowski y Tunia, 1986a, p. 44). Diversas piedras, que Krzanowski y Tunia piensan que quizás cayeron casualmente, estaban entre los huesos largos. Una piedra tallada pequeña se encontró cerca al cráneo (muy probablemente una conopa, al parecer del tesista), así como un piruro de hueso y la mandíbula de un cuy.

La Tumba 2 fue una acumulación caótica de huesos de por lo menos cinco individuos de diferentes sexos y edades, entremezclados con fragmentos de cerámica “ordinaria” (¿doméstica?). La Tumba 3 se trató de un hoyo cubierto por dos piedras planas, en el cual se encontraron restos óseos muy deteriorados pertenecientes posiblemente a un solo individuo, sin objetos asociados. La Tumba 4 correspondía a un niño en posición al parecer flexionada. A unos 15 centímetros sobre la sepultura se halló una piedra plana y horizontal colocada intencionalmente, aunque los autores no aclaran si fue un indicador o un sello de la tumba. Mencionan también el hallazgo de huesos sueltos o acumulaciones de estos. Adicionalmente se encontraron restos óseos de llamas (muy abundantes), dos cuyes y un perro.

De acuerdo a la estratigrafía y la cerámica expuestas en la Excavación II, Krzanowski y Tunia (1986a, pp. 46-47) señalan que la construcción del edificio y la Tumba 4 (que consideran una posible ofrenda) tienen una cronología incierta debido a la escasez y carácter no diagnóstico del material. Un basural depositado sobre el piso del edificio, les sugiere que este habría luego servido para la producción y almacenamiento de chicha en un momento claramente asociado al Horizonte Tardío, dado el hallazgo de cerámica Inka – Cayash y un aríbalo típicamente cuzqueño. La Tumba 3 pertenece también a este periodo. Las capas superficiales corresponden a abandono y destrucción del edificio. Los autores no explicitan si este último evento fue intencional, pero se destaca la abundancia de cerámica cayash del tipo Quillahuaca asociado al mismo. Las tumbas 1 y 2 son posteriores al citado abandono. Los resultados de excavaciones en Andamarca indican que en la macrocuenca del Checras es posible hallar contextos funerarios múltiples de tipo secundario en arquitectura o en los espacios libres (patios o plazas, en opinión del tesista). Esta no es una situación exclusiva de esta zona.

En la vecina cuenca alta del río Chancay (antigua “provincia de los Atavillos”), Villar Córdova (1935) estudió una amplia variedad de zonas de enterramiento en sitios como Chíprak. Allí describió cistas sepulcrales en cámaras subterráneas de los *kullpis* (viviendas cuadrangulares de varios niveles), “*mastabas*” (pequeños recintos) funerarias al lado de estos, “templos y jardines funerarios”, y cavernas sepulcrales (pp. 319-321). Por ende, el enterramiento en cuevas se habría popularizado desde la Colonia Temprana para asegurar la clandestinidad de los *mallquis* ante la persecución religiosa, pero es claro que en el Intermedio Tardío y Horizonte Tardío las costumbres funerarias eran mucho más complejas. La gran cantidad de individuos en contextos múltiples podría indicar el enterramiento de un mismo linaje a través del tiempo, el cual quizás no se reduzca a una familia nuclear sino a grupos de parentesco mucho más amplios. Sin embargo, es sumamente difícil determinar el orden de fallecimiento de los individuos.

En una publicación posterior a la que difunde las excavaciones en Andamarca, Krzanowski (1991) ha definido a Cayash como la cultura típica del valle de Checras para el Intermedio Tardío y Horizonte Tardío, y cuya cerámica representativa es el tipo Quillahuaca (p. 217). En la margen izquierda, este tipo se presenta en sitios arqueológicos como Cerro Quichunke, Cotacayán [Cutacayán], Chaurín, Caníntacray, Cerro Chaupis y Allaucapata (p. 218). Según Krzanowski, el tipo costeño Lauri Impreso es esencialmente el mismo que el Quillahuaca, con apenas ligeras diferencias en cuanto a una mayor variedad de la decoración estampada y morfología, lo que denota contactos intensivos entre costa y sierra a lo largo de los valles del Chancay y el Huaura (p. 218).

Al modo de ver del tesista, estos contactos se enmarcaron en una red de interacción comercial intensiva todavía más amplia y que funcionó tanto en sentido horizontal como vertical, ya que existieron ciertos rasgos arquitectónicos compartidos a lo largo de la sierra central, así como una probable filiación común de la cerámica estampada que se difunde entre regiones tan alejadas como Chilca y Casma, en el litoral, y Jauja, Huamachuco y el Marañón, hacia la sierra y ceja de selva (Véase: Krzanowski 1991, pp. 235-236).

Estudios de Joseph Bernabé en el Alto Huaura. Bernabé ha publicado dos artículos virtuales (2013¹⁵ y 2014b) que se encuentran disponibles en el repositorio del Ministerio de Cultura. El primero resulta de un reconocimiento de caminos prehispánicos hecho entre el 2003 y el 2008 en las provincias de Oyón y Cajatambo, del que se detalla la descripción del tramo Andajes-San Benito. El segundo resume las conclusiones del “Proyecto de Investigación Arqueológica en el sitio de Antashuay - Poac Guaranga, Distrito de Andajes, Provincia de Oyón , Región Lima - Temporadas 2007 – 2009”.

Sobre la red vial prehispánica en Oyón y Cajatambo, Bernabé concluye que:

El reconocimiento nos ha permitido plantear la existencia de una red de caminos de origen Intermedio Tardío en la zona del Alto Huaura que uniría los principales asentamientos prehispánicos de tipo residencial ubicados por encima de los 3500 msnm y zonas de producción. Esta red de caminos permitió el desarrollo de una fuerte interacción cultural expresada en el patrón de asentamiento así como a [en] la utilización de material cerámico definido como estilo Cayash, especialmente en su variante Quillahuaca. En el Horizonte Tardío, asentamientos como Antashuay – Poac Guaranga [asociado al segmento Andajes-San Benito], adquieren un rol importante en el control y administración de la región bajo el control del estado Inca, expresado en la reutilización de la red de caminos, el camino longitudinal al Callejón de Huaylas uniendo con “Caxatambo” y “Pumpu”. En la colonia esta red de caminos adquiere mayor relevancia por la formación de las reducciones toledanas y las famosas campañas de extirpación de idolatrías para la evangelización de los indígenas a la fe católica formándose la doctrina de “Andaxes”. (2013, p. 4)

Esta apreciación puede extenderse al valle de Checras, donde, como se verá más adelante, Noriega identifica caminos prehispánicos en la jurisdicción de Tongos, vecina a Maray. A propósito de ello, es de relevancia para este tesis el tramo Rapaz-Pumpu (Bernabé, 2013, p. 1), pues demuestra la interconexión de la cuenca del Checras y la zona de Cerro de Pasco por lo menos desde el Intermedio Tardío, de

¹⁵ Existe una versión más reciente (Bernabé, 2014a) la cual tiene algunas variaciones respecto a la aquí citada. Sin embargo, las conclusiones de esta última son más relevantes para los fines de la presente tesis.

acuerdo a la cronología dada por Bernabé. Ambas regiones muestran una estrecha vinculación comercial y religiosa que se ha mantenido hasta la actualidad.

El pueblo viejo de Andajes llamado también Antashuay-Poac Guaranga (en adelante, solo Antashuay) tiene una extensión de 24 hectáreas y se ubica sobre el cerro Rima Rima, a 3700 metros de altitud. En el promontorio del extremo Norte se encuentra el conjunto residencial que ha sido dividido en ocho sectores, habiendo sido excavados el 2007 y 2009 los sectores E y F (Bernabé, 2014b, Investigaciones en Antashuay-Poac Guaranga). La denominada Plaza de la Huanca se ubica en el último sector mencionado y es un espacio de planta irregular de 19 metros de largo por 9 metros de ancho, que se halla empedrado y con un canal de drenaje que cruza de Norte a Sur (Bernabé, 2014b, Hallazgos en la Plaza de la Huanca – Sector F, párr. 2).

En la limpieza de los escombros provenientes del colapso de la parte norte de la plaza, se halló una piedra oblonga de 1.2 metros de alto por 0.3 metros de diámetro, cuyas características formales no se correspondían con la mampostería de la arquitectura circundante, por lo que se concluyó que era una huanca (Bernabé, 2014b, Hallazgos en la Plaza de la Huanca – Sector F, párr. 2). La excavación de la parte central de la plaza reveló una impronta en la que la huanca encajaba exactamente. Bernabé comenta:

La huanca estuvo orientada hacia el este, relacionada a la salida del sol, al amanecer y parte de la cordillera de Chacua, hacia el norte guarda relación con la toma de agua y el canal de origen prehispánico de Ingenio (8.56 km), asimismo se orienta al cerro Vicente Rumi, donde se ubica un sitio amurallado de posible función ceremonial; hacia el sur su orientación concuerda con la plataforma superior de Cerro Quichunke (4798 msnm); y al oeste con el cerro Rima Rima. Destacan en la zona otras huancas las cuales se ubican en áreas agrícolas y ganaderas. Todas tienen un simbolismo religioso que ha perdurado hasta hoy. (2014b, Nota 7)

La estructura E1 es un recinto de planta cuadrangular y con tres vanos (que se asemeja por ende a una kallanca) y que da frente a la plaza. En la parte central de E1 se halló un contexto funerario muy mal conservado y en el que se encontraron, entre otros elementos, cinco mandíbulas de camélidos y cerámica Cayash del tipo

Quillahuaca. Según ello la ocupación del sitio se remontaría al Intermedio Tardío y llega hasta el Horizonte Tardío e inicios de la Colonia teniendo en cuenta asimismo el hallazgo de cerámica cusqueña en desmontes de colapso y cerámica vidriada dispersa en la superficie del área (Bernabé, 2014b, Hallazgos en la Plaza de la Huanca – Sector F).

En las fotografías publicadas por Bernabé, se ve que Antashuay ha sido sometido a trabajos de conservación y restauración, los que permiten apreciar las características formales antes descritas para la Plaza de la Huanca (ver figura 4).



Figura 4: Huanca en la plaza de Antashuay. Nótese el canal que corre al lado de esta.

Fuente. Joseph Bernabé.

Como se verá más adelante, el sitio arqueológico de Tupish, en Maray, no solo muestra un espacio abierto empedrado y con un drenaje como la Plaza de la Huanca de Antashuay, sino que Aldo Noriega (2011) halló también una huanca caída que había encajado en una piedra que así le habría servido de base.

Investigaciones arqueológicas en la margen derecha del Checras: Rapazmarca.

Noriega (2006 y 2011) propone que Rapazmarca, cerca al actual pueblo de Rapaz,

corresponde a un asentamiento de época inca cuya variada tipología constructiva evidenciaría un carácter multicultural. El sitio ocupa la ladera del cerro Gumpina, sobre una terraza artificial desde la que descienden andenerías. Su arquitectura consta de estructuras de planta cuadrangular, rectangular e irregular, generalmente de una sola habitación y que se disponen en torno a plazas. Para Noriega (2006) estas pueden ser clasificadas en tres tipos: aquellas de gran tamaño propias de la cultura Cayash; torres de gran altura similares a los “rascacielos” de Tantomayo (Huánuco); y el tercero relacionado a vanos trapezoidales, clavos líticos y kallankas, es decir a rasgos típicamente incas. La calificación del sitio como uno de los centros administrativos secundarios inca de Oyón (Noriega, 2006), resalta la importancia de la margen derecha del Checras para la ocupación imperial cuzqueña, lo que contrasta con la situación en la margen opuesta en donde estos centros parecen estar ausentes.

2.5.2. Antecedentes etnohistóricos

Las primeras menciones documentales a Checras y Maray aparecen tempranamente. *Canchas* o *Maray* habría sido, desde antes de la Conquista, el nombre de una agrupación de ayllus considerada luego por los españoles como parte de los “indios Checras” (Ipinze, 1935-1958/2005, p. 41). Paccho, Checras e Ihuari formaron un único partido y más tarde una encomienda que se asignó a Francisco Hernández de Talavera, la misma que fue indistintamente llamada “de los indios Checras”, “Canchas” o “Maray” (pp. 78 y 80).¹⁶ Este último pueblo fue la capital del partido alto (p. 84).

¹⁶ Ipinze menciona que “Fue Talavera, a quien sucedió Francisco de Cárdenas, descubridor de esta zona territorial y el primer impulsor de los nuevos establecimientos en ella, que también recibió los nombres genéricos de “Canchas” o “Maray”, nombre este último de un pueblo en el distrito de Checras” (1935-1958/2000, p. 84). Elimina así su aparente contradicción en señalar a Maray como parte de uno de los tres grupos de ayllus que fueron parte de los “indios checras”, y, a la vez, como nombre genérico de toda la zona de los checras. Resulta tentador proponer en base a ello el protagonismo prehispánico de Maray en el valle, pero sería muy conjetural. Por otro lado, la afirmación de Ipinze referida a que cada uno de los pueblos modernos entre Tongos y Parquín fueron ayllus (p. 41) puede ser cierta en la medida que cada uno de estos haya correspondido a un único poblado o caserío, pero quizás lo más apropiado sería decir que constituyeron reducciones coloniales y por lo tanto doctrinas. Es un hecho que las reducciones alteraron la distribución de los ayllus y

Inicios de la evangelización (siglo XVI). Desde 1548, el dominico fray Domingo de Santo Tomás recorrió la zona, y Maray, bajo la influencia de dicha orden, recibió por esos años la advocación al apóstol Santiago (Ipinze, 1935-1958/2005, p. 84).

Entre 1550 y 1580, Checras es una de las varias provincias recorridas por el mercedario fray Diego de Porras. Este evento es resaltable por dos motivos que veremos a párrafo seguido.

Primero, Diego de Porras fue en la práctica, según Duviols (1977), uno de los primeros extirpadores de la idolatría, entendiendo la extirpación como represión de prácticas paganas y destrucción de huacas, y según el propio testimonio del mercedario, uno de los primeros en formular los preceptos de la evangelización indígena (pp. 108-109). En su *Instrucción para los sacerdotes que se encargaran de la conversión de los indios del Perú*, Porras muestra una aplicación propia de las disposiciones del primer Concilio Limense, la cual es “la más antigua propuesta catequética prescriptiva en el Perú, articulada de acuerdo a ley” (Estenssoro, 2003, p. 78). En el marco de esta, el doctrinero local tenía los más amplios poderes para mantener el orden político, judicial y moral cristiano entre sus feligreses, pero reconociendo y trabajando con las autoridades tradicionales (curacas). Solo los infieles eran considerados fuera de este orden y los indígenas debían aceptar al Dios católico ante el riesgo de ser marginados (Estenssoro, 2003, p. 81).

Segundo, Checras empezó a aparecer recurrentemente en los documentos históricos como una región que la iglesia, pese a sus avances, reconocía pendiente de

poblados prehispánicos (confróntese con Duviols, 1973, p. 176). Por desgracia, frecuentemente no es posible compulsar lo escrito por Ipinze, pues no especifica sus fuentes primarias, o, peor aún, apenas señala que se basa “en documentos que posee”. Por esta razón sus afirmaciones deben ser tomadas con reserva y las citaremos sólo referencialmente.

evangelización plena y por ende inclinada a la idolatría,¹⁷ casi al mismo nivel que Cajatambo y Huarochirí.

En 1604, el arzobispo Toribio de Mogrovejo visitó la zona, que aparece registrada como “Doctrina de Pachó [Paccho] de Checras” (Libro de Visitas, 1593-1695/2006, p. 288), teniendo el pueblo de Maray 207 habitantes y administrándoseles a 74 de ellos el sacramento de confirmación (p. 290).¹⁸

Las campañas de extirpación de idolatrías en Checras (siglos XVII – XVIII). Para la primera campaña de extirpación de idolatrías (1610 – 1622), Fernando de Avendaño fue designado visitador para la provincia de Checras (Duviols, 1977, p. 189).¹⁹ La participación directa de Avendaño en la zona no ha sido plenamente investigada por la historiografía sobre la extirpación y sólo se tienen referencias sobre la exhibición que hizo en San Pedro de Ayaranga y San Francisco de Musca de una serie de cadáveres indígenas incautados a los deudos, quienes los habían desenterrado de las iglesias y les venían rindiendo culto en los machayes (Duviols, 1973, pp. 354-356); un proceso de idolatrías en Musca (Iwasaki, 1984); y actividades que los jesuitas emprendieron en el marco de esta campaña según la *carta annua* de 1614 (Polia, 1999, pp. 366-367).

Debido a que la exhibición y consecuente incineración de cadáveres indígenas aparece sólo como una enumeración de los mismos en un breve testimonio notarial de 1614, no requiere ser tratado en esta revisión de antecedentes. En cambio, el proceso en Musca tiene mucha mayor riqueza de información. Es así que a partir de

¹⁷ Para una revisión breve de la “larga tradición idolátrica” de Checras puede verse Iwasaki, 1984, pp. 76-78.

¹⁸ El folio 250v presenta una laguna (por deterioro – Cf. p. 3) sobre el nombre del pueblo, pero tenemos la seguridad que señalaba “Maray”, pues es el poblado que corresponde en el itinerario que iba siendo seguido por el arzobispo.

¹⁹ Se sigue aquí la periodificación en “Olas Extirpadoras” dada por Duviols (1977).

este se descubrieron dos divinidades principales denominadas Pocoguancoy y Chaupiguancoy, que según Iwasaki (1984) manifestarían una dualidad masculina (p. 78). Sin embargo, encontramos que se señalan otras también muy destacables, como Yaro y Libiac (p. 88) quienes tienen clara filiación con la sierra central y norcentral, especialmente el segundo que constituye uno de los principales dioses de toda esa área (Cardich, 2006; Duviols, 1977, p. 171; Rostworowski, 2007, p. 52). Se describen creencias relacionadas a los gemelos uterinos como hijos del rayo y al Upaymarca (mundo subterráneo de los muertos), las cuales serán reiteradas en la *carta annua* jesuita. Dicha carta se lamentaba del profundo arraigo de la idolatría en la “provincia de los checranos” y daba una visión general de esta, manifestada en el culto a las huacas, a las conopas y a los gemelos uterinos, así como en ritos de confesión andina y en aquellos asociados a los muertos (Polia, 1999, pp. 366-367).

Si bien este documento y uno del año subsiguiente no distinguen pueblos dentro de la región (salvo San Juan de Huachinga en el último – Polia, 1999, p. 377), es interesante constatar que las prácticas religiosas regionales de 1614 se describen de manera muy similar más de sesenta años después en Maray, en un expediente de 1677 (Documento 2, acápite 1.7.2. de la presente tesis) que según Griffiths (1998) trasluce “el crecimiento de una síntesis religiosa nativa” (p. 261). Aun cuando tal similitud pueda estar respondiendo a la estandarización del interrogatorio y a los prejuicios del visitador, dicho expediente consigna divinidades y paisajes sagrados a los cuales los marayanos recurren hasta hoy.

No se tiene mayores alusiones a la provincia o a Maray durante la breve “Segunda Ola extirpadora” (1625 – 26), pero sí a partir de la tercera (1641 – ca. 1671) para la cual el doctor Pedro Recio del Castillo fue nombrado visitador para Checras y Cajatambo (Duviols, 1977, p. 198). El primer documento de estudio de esta tesis (véase subcapítulo 1.4.2.) procede de este periodo y el segundo de cinco años después, si bien ninguno de ellos menciona a Recio del Castillo.

Checras fue objeto de una cuarta campaña de extirpación en 1724, una fecha sumamente tardía. Como muchas causas por idolatrías, la campaña surge de un conflicto entre indios y sus doctrineros. Los indígenas de Aymazas y Maray capitularon a sus doctrineros, quienes respondieron acusándolos de idólatras. Ante ello, en 1724 el vicario del arzobispado de Lima nombró a Pedro de Celis, cura de la doctrina de Paccho y vicario de Checras, como juez eclesiástico para las averiguaciones correspondientes. Celis llevó adelante un proceso en el que hizo destacar el descubrimiento de idolatrías horrendas y cuyo principal acusado era el anciano Pedro Quiñones, quien era además *quipucamayoc*. Con ello, Celis logró que al año siguiente el arzobispo Diego Morcillo Rubio de Auñón lo nombre Visitador General del Arzobispado de Lima, si bien desarrollaría su actividad extirpadora en una circunscripción territorial pequeña y aparentemente durante apenas un año (Griffiths, 1998, p. 278; Mills, 1997, p. 67. También Cf. García, 1994, pp. 485 y ss.).

A pesar de su evidente sesgo en pro del extirpador, el proceso de 1724 menciona algunas divinidades que hasta hoy son importantes en el imaginario checrano, como el apu Quichunke. En los documentos de esta campaña, Mills (1997) destaca además el culto a Libiac y Libiac Cancharco, que era llevado adelante por Quiñones (pp. 68-69), y que, como se dijo, eran relevantes para la sierra central y norcentral.

Conflictividad religiosa en Checras y Maray durante el siglo XIX. Para 1802 la doctrina de Checras poseía 10 leguas de extensión y 10 iglesias que eran atendidas por dos sacerdotes (Medina, 1989, p. 95). Un documento de 1804, hoy desafortunadamente inubicable en el AAL, era una carta del cura José Ignacio Moreno de Checras dirigida al arzobispo González de la Requena, en la que informaba a este el descubrimiento de idolatrías en la zona, señalando que “interesaré mucho más mi celo hasta lograr extirpar con el favor de dios tan envejecido error” (Duviols, 1977, p. 433). Entre los documentos de curatos mencionados por Clorinda Medina (1989), es relevante observar que en 1792 y en 1830 se registraron conflictos entre curas y pobladores de la zona, motivados porque los primeros pretendieron que el cobro de las Primicias fuese en dinero y no en especias (pp. 94 y 113). Manuel del

Solar, renunciante al curato de Checras en 1830, escribió que “un grupo de díscolos amotinaron la Doctrina para que no pagasen las Primicias y otras ovenciones, llegando a tal extremo su imprudencia que empezaron a dogmatizar, promulgando doctrinas impías, heréticas y malsonantes contra la confesión auricular y la jerarquía eclesiástica” (p. 113).

Clorinda Medina cita otros documentos de curatos que siguieron mostrando la complejidad de las relaciones entre el párroco local y los pobladores a lo largo del siglo XIX, quienes en 1864 pedían se mantenga en la zona por su buena labor pastoral o en 1895 solicitaban su cambio pues decían que se dedicaba a embriagarse.

2.5.3. Antecedentes etnográficos

Los aspectos etnográficos de Maray y de la cuenca izquierda del Checras son prácticamente desconocidos, reduciéndose la información accesible a aquella que figura en el Archivo Etnográfico José María Arguedas (2012 [1945 - 1947]) y a dos valiosos trabajos de Clorinda Medina: su monografía sobre Checras (1989) y la recopilación de documentos inéditos y narraciones orales de la zona (2013).

El proyecto de recopilación de folklore a cargo de docentes del Ministerio de Educación, impulsado por José María Arguedas y Francisco Izquierdo Ríos, en 1947 se recogió narraciones, costumbres tradicionales y canciones de Tongos y Canín. Algunas costumbres compartidas por Maray y Canín son las festividades en las cuales los albantes agasajan en la mañana a los asistentes con un ponche (p. 74) y rituales desarrollados durante la marcación del ganado (pp. 156 y siguientes.).

Por lo demás, las fiestas de Maray no han recibido estudio específico alguno. Sin embargo, es posible identificar sus estrechas semejanzas con algunas otras festividades bien registradas en zonas rurales andinas. Por ejemplo, la champería

marayana posee mucha similitud con las de Casta, en la parte alta del valle del Rímac en Lima (Tello y Miranda, 1923), Puquio en Ayacucho (Arguedas, 1956), Moya en Huancavelica (Fuenzalida, 1980) y Huaros, en el alto Chillón, también en Lima (Farfán, 2002).

El trabajo de Medina de 1989 es un tratado muy variado sobre la margen derecha del valle de Checras, que incluye información sobre la geografía, el clima, la fauna y flora, la organización laboral, la producción, los recursos, las costumbres, los sitios arqueológicos, la historia, etc. Será una fuente de contrastación a la que recurriremos repetidamente a lo largo de esta tesis.

La recopilación de dos documentos coloniales y varias narraciones orales de Checras (Medina, 2013) es también valiosa en diversos aspectos. Inicia con la transcripción no especializada de dos documentos del AAL: los expedientes de 1653 y el de 1677, el segundo de los cuales está considerado para esta tesis (acápite 1.7.2.). Se desarrolla las declaraciones de los testigos involucrados en dichos procesos, a lo que Medina añade un vocabulario para traducir los términos quechuas hallados en estos, de acuerdo al habla local.

En cuanto a las narraciones locales, se reconoce a Quichunque como un curaca prehispánico y el cerro más destacado de la región, pero es también un “come gente” (2013, pp. 24-25). Otros relatos hablan del origen de las *mamahuarmis* y las *huarmirumis* (piedras en forma de mujer, según Medina, 2013, p. 38), sobre héroes o enamorados que se convierten en piedra, manantiales y sitios arqueológicos encantados, la siembra del maíz en la comunidad campesina de Jucul, etcétera. Un dato importante es que en una tradición recogida en Tongos en 1980, se dice que Quichunque era un curaca que desde el cerro más alto y difícil de la región “divisaba a todos sus Ayllus de Quimallanta, Ichora y Allauca” (2013, p. 24). Estos tres son también mencionados como ayllus de Maray en los documentos del siglo XVII, sin embargo no harían referencia a poblados sino a parcialidades de un esquema tripartito.

CAPÍTULO 3: LA COMUNIDAD CAMPESINA SANTIAGO DE MARAY

3.1. Reconocimiento legal (siglos XVIII al XX)

En el siglo XVIII el pueblo de Canchas o Maray era uno de los nueve curatos de la provincia de Chancay, en la Audiencia de los Reyes (Bueno, 1764-1779/1951, p. 37). Llegada la Emancipación, en el Reglamento Provisional firmado por el general José de San Martín en 1821, Checras figura como distrito perteneciente a la provincia de Chancay (Medina, 1989, p. 98). En 1857, Ramón Castilla reconoce legalmente el distrito de Checras con su capital en Chiuchín (p. 113). En 1940, mediante Ley 9127, se divide a Checras en los distritos de Santa Leonor, con su capital Jucul, y Checras, con su capital Maray, quedando este último distrito reducido a los caseríos de Canín, Puñún, Tulpay y Tongos - Lacsaura (p. 120).

Santiago de Maray es reconocida oficialmente como *Comunidad de Indígenas* en 1935, a través de la Resolución Suprema N° 27 de la Dirección de Trabajo y Previsión Social, dada el 06 de diciembre de dicho año.

Desde 1986 el distrito de Checras, con su capital, la comunidad campesina de Santiago de Maray, son parte de la entonces recién creada provincia de Huaura, en Lima. Cabe notar que hasta donde ha llegado el registro documental, Maray se ha mantenido casi siempre como la capital del distrito de Checras, como lo es hoy, pese a no ser ni el más poblado ni el más accesible de los pueblos que lo conforman.

La comunidad está presidida por una junta directiva que es elegida cada dos años entre los comuneros activos. La conforman un presidente, un vicepresidente, un tesorero, un fiscal, un secretario y dos vocales.

3.2. Ubicación, geografía y territorio

Maray se ubica en la margen izquierda del valle del río Checras (ver figura 5), limitando con las siguientes comunidades campesinas: por el norte con Acaín, por el este con Canín, por el sur con Santa Cruz y por el oeste con Puñún y Paccho (Ministerio de Agricultura [MINAGRI], 1999, memoria descriptiva). Se encuentra a 3350 metros de altitud, accediéndose allí a través de una trocha carrozable que a la altura de la zona llamada Chacras de Maray, a 2545 metros de altitud, se desvía y asciende por la ladera del valle. No existe transporte público regular a Maray, sino automóviles que hacen servicio de taxi desde la ciudad de Churín o, más continuamente, desde Puente Tingo. El trayecto de Churín a Maray dura una hora.

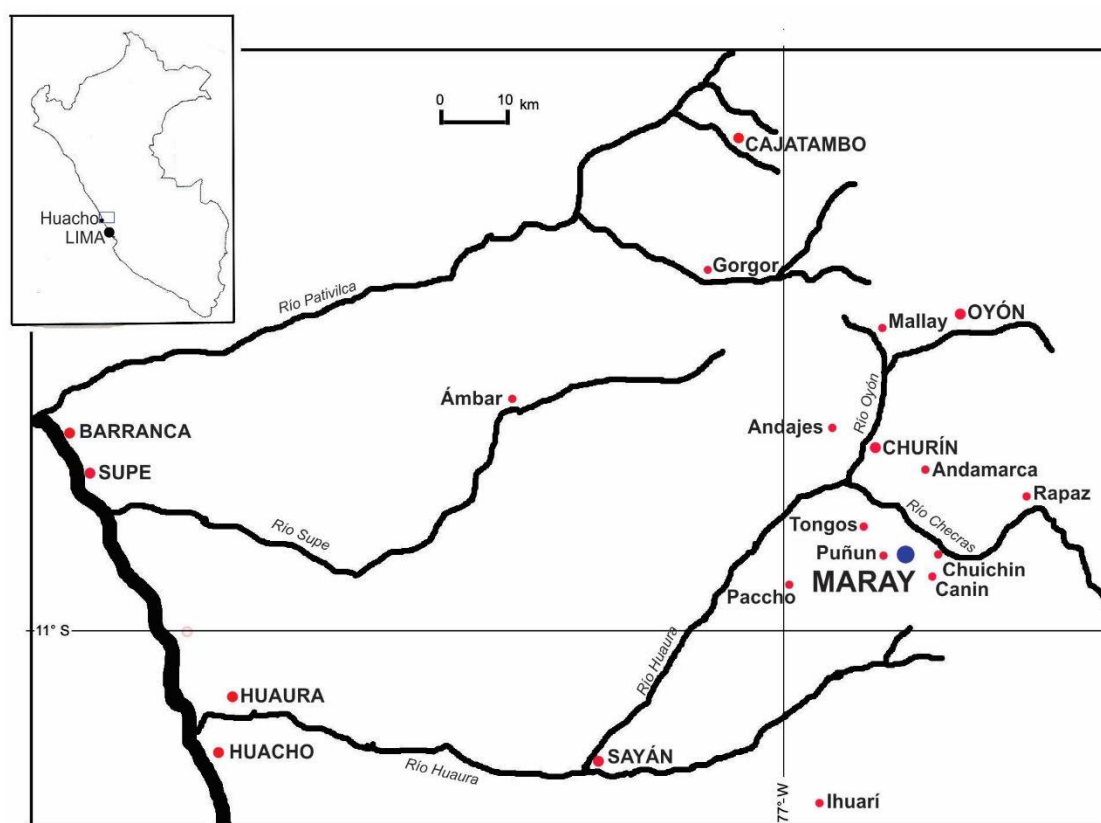


Figura 5. Mapa de ubicación de Santiago de Maray y otras localidades referenciales. Las ciudades se indican en mayúsculas y los pueblos, excepto Maray (círculo azul), en minúsculas. *Fuente.* Elaboración propia.

De acuerdo a Pantoja (2011), la subcuenca del Checras posee un área de 464 kilómetros cuadrados, una longitud de cauce principal de 24 kilómetros, una altitud media de 3932 metros y una pendiente media de 4.2 %, siendo el tercer río más caudaloso de la cuenca del Huaura y alcanzando como máximo mensual un caudal medio de 21 m³/s en marzo (calculado entre 1967 y 2008). Los ríos Checras y Oyón (llamado también Alto Huaura) confluyen para formar el Huaura.

Las condiciones de acentuada erosión fluvial hacen que el territorio que ocupa la comunidad campesina sea una formación geológica de ladera montañosa flanqueada por profundas quebradas que descienden pronunciadamente hasta la ribera. Dicho territorio se extiende de manera transversal por toda la mencionada ladera, desde las altitudes máximas de la puna hasta un ecosistema cálido de quechua²⁰ en una distancia lineal de apenas 8 kilómetros. En la primera región natural mencionada se encuentran una serie de cerros y fuentes de agua fundamentales para el sustento de la agricultura de regadío (que produce maíz, trigo, habas, etc.) y crecen pastizales usados para la ganadería extensiva (vacunos y, en menor medida, ovinos). A la vez, son los jircas o *viejos abuelos* en la cosmovisión local.

Los cerros locales son parte de una cadena montañosa que recorre de noroeste a sureste la margen izquierda del valle de Checras, de Tongos a Canín. Se inicia en Cerro Quichunque, de 4790 metros de altitud y se prolonga hasta el cerro Secchapuiro, que alcanza los 4957 metros de altitud y donde se forma un nudo a partir del cual se ramifica en cadenas montañosas cortas. Una de estas prosigue hacia el sureste y culmina en el cerro Encanto o Taberna, a 5316 metros de altitud, que es el límite entre Maray y Canín. Otra se deriva hacia el suroeste y en ella se encuentra el cerro conocido como Yamcay, Yancay Punta o Huampogani, de aproximadamente 4830 metros, que es un lindero compartido por Paccho, Maray y Santa Cruz. Los cerros Huacra o Huagra, Churincocha, los citados Taberna y Huampogani, Pargata, Gulgul, entre otros, son invocados en ritos religiosos u ofrendas marayanas.

²⁰ En la terminología de regiones naturales usada por Pulgar (1996).

Churincocha también da nombre a una laguna, hoy represada, y a una quebrada²¹ que alimentan el sistema de regadío de la comunidad. Por otra parte, la zona llamada Chacras de Maray corresponde al piso ecológico más bajo y allí se cultivan frutales.

3.3. Descripción del centro poblado

La ubicación actual del pueblo de Maray es reciente, hallándose asentado sobre una estancia anteriormente conocida como Gapash. Hasta 1970 la población ocupó Maray Viejo, dos kilómetros al noreste, pero desde la década de 1930 sus pobladores se fueron trasladando a la mencionada a la estancia ya que, de acuerdo a testimonios de los lugareños, el emplazamiento antiguo resultaba alejado y frío. El terremoto del setenta provocó el derrumbe de varias viviendas de Maray Viejo y terminó por decidir el traslado de los últimos marayanos residentes allí al pueblo actual. Sin embargo, también hay una explicación mítica al abandono del antiguo poblado, pues se dice que el manantial de Shogushcocha robaba a los niños de este, lo que ocasionó que los padres se mudaran para no seguir perdiendo a sus hijos.

El poblado básicamente se extiende a ambos lados de la trocha carrozable de ingreso a este, a lo largo de aproximadamente medio kilómetro de noroeste a suroeste. A partir de la plaza un ramal sube al noreste hacia la colina de Tupish, mientras que la trocha enrumba al suroeste, hacia Maray Viejo y Puñun. Las viviendas se agrupan también a lo largo de estas dos vías y de un camino de herradura con una marcada pendiente que sube desde la plaza en dirección sur y conduce a Maray Viejo. El pueblo queda dividido así en tres barrios: *Urabarrio*, desde el ingreso hasta la plaza de armas; *Tupish*, desde la plaza hacia la cima del mismo nombre; y *Masor*, de la plaza ladera arriba por el camino de herradura (ver figura 6). La población se concentra principalmente en los dos primeros barrios.

²¹ Esta carácter múltiple no sería exclusivo de Churincocha: “[Huagra, Huampogani, Taberna y Churincocha] son cerros y manantiales” (Enoch Arellano, comunero de Maray, 36 años, 2012).



Figura 6. Vista general de Maray. En primer plano y abajo se observa el barrio de Masor.

Hacia la parte superior derecha se ve el barrio de Tupish, rodeando al promontorio del mismo nombre. La hilera de viviendas que se prolonga hacia la izquierda corresponde a Urabarrio. *Fuente.* Pedro Espinoza, 2012.

Existen alrededor de 100 viviendas, casi todas de dos plantas y construidas con adobe y techos de calamina. En el barrio de Tupish hay viviendas con muros de piedra, que han sido elaborados desmontando estructuras del sitio prehispánico ubicado allí, cuando no reutilizándolas directamente. Las edificaciones públicas como la municipalidad distrital de Checras (figura 7), los baños públicos, el albergue para visitantes, la escuela primaria, y las veredas y pileta de la plaza de armas, están construidas con material noble. También lo está la iglesia del pueblo.



Figura 7. Plaza de armas de Maray. Al fondo puede verse la municipalidad distrital de Checras. Detrás de esta se extiende el barrio de Masor. *Fuente.* Pedro Espinoza, 2012.

Destacan visualmente el Rodeo, en el ingreso al pueblo, que es una loma que ha sido cercada con muros de adobe para ser el corral comunal, especialmente durante la fiesta del marcaje del ganado. También resalta el estadio, en Urabarrio, y que entra en funciones para los campeonatos de fútbol entre comunidades campesinas; y el sitio arqueológico aterrazado de Tupish, que se eleva al este y en torno al cual ha crecido el barrio del mismo nombre. Aquí se encuentran el cementerio y corrales modernos para ganado hechos con piedras provenientes de la arquitectura prehispánica.

Maray cuenta con telefonía, alumbrado público y servicio doméstico de agua, alcantarillado y luz eléctrica. Tiene además una escuela de educación inicial y primaria, bajo sistema unidocente, y que acoge de 16 a 20 menores. Para cubrir sus necesidades de educación secundaria y atención sanitaria, los marayanos bajan generalmente a Chiuchín.

Hay así mismo un Comedor Popular, que da servicios de almuerzo dos a tres veces por semana a unos diez asociados, por el precio de 1 sol, y a un promedio de otros cinco comuneros más, no asociados, quienes por 2 soles pueden acceder también a comer allí. Su junta directiva se halla presidida por la señora Alicia Estela, esposa del actual presidente de la comunidad campesina, el Sr. Benito Silva Richardzon.

También se ofrece el Programa del Vaso de Leche. Hasta el 2015, el comité tenía 18 beneficiarios en total (seis niños de hasta cinco años de edad y 12 ancianos mayores de 65 años). Cada tres meses el programa nacional envía leche y avena al comité, el cual los recibe y distribuye entre sus beneficiarios. Los niños reciben 12 tarros de leche y dos kilos de avena y los ancianos sólo la avena. A inicios del 2017, el programa pasó a atender a 12 niños y tres ancianos, habiendo bajado la cantidad de estos últimos pues muchos beneficiarios anteriores han pasado a ser atendidos por el Programa Pensión 65. Las cantidades repartidas continúan siendo las mismas, con la excepción de que a los ancianos se les está dando también un tarro de leche. En todos estos años, la señora Yuset Mendoza Vargas, quien nos ha dado la información aquí desarrollada, ha presidido el comité.

3.4. Población y principales actividades económicas

En el 2011, Maray contaba con una población registrada de 326 habitantes, dedicada mayoritariamente a la agricultura y a la ganadería. Un 42% correspondía a Población Económicamente No Activa, que incluye a niños y ancianos (Ministerio de Economía y Finanzas, 2011).

Las tierras comunales cubren una extensión de 2,680.74 hectáreas, sujetas mayormente a pastoreo y en segundo lugar a la agricultura (ver cuadro 4).

Cuadro 4. Uso actual del territorio comunal de Maray.

Terreno de cultivo	676.98 hectáreas
Tierras de secano	493.113 hectáreas
Pastos naturales	1,179.88 hectáreas
Uso no agrícola	50.25 hectáreas
Terrenos desnudos	289.50 hectáreas
TOTAL	2,680.74 hectáreas

Fuente. Datos tomados de MINAGRI (1999)

Las tierras son propiedad colectiva de la comunidad campesina. Los privados que poseen chacras son en realidad solo poseionarios a los cuales la comunidad dota de tales terrenos. La posesión pasa de padres a hijos y de no haber herederos únicamente puede ser traspasada entre comuneros. Por ende, Según el comunero y empresario Sixto García (comunicación personal, 2013), no hay propiedad privada *strictu sensu*. La situación es diferente con los ganaderos. Sixto García señala que el marayano considera a su ganado como su capital más valioso, ya que puede ser vendido a externos cuando debe afrontar gastos elevados.

La edad determina dos clases de comuneros: activos (18 a 65 años) y pasivos (65 años en adelante). Para esto últimos las faenas son más livianas y opcionales.

La manutención de los comuneros o comuneras más ancianos y que no tienen familiares que los sustenten está a cargo de la comunidad, pero también es complementada por la caridad de los vecinos de éstos. El que la comunidad asuma tal manutención responde a un modo de organización que puede rastrearse hasta épocas prehispánicas (Varón Gabai 1980: 21).

3.5. Intercambio comercial

Según la comunera Raquel Richardzon (49 años, comunicación personal, 2012), hasta el día de hoy eventualmente en Maray se continúa practicando el trueque con pastores venidos de Pucará y Huayllay (Cerro de Pasco). Los cerreños traen ganado ovino, lana, ropa, *canca* (carne de llama cocida a la pachamanca), *cushuru* (*Nostoc commune vauch*, un alga de orillas lacustres) y *challhua* (género *Orestias*, peces de agua dulce); que intercambian por maíz marayano. Un carnero de unos 20 kilogramos se trueca por cuatro o cinco arrobas de maíz (equivaliendo 1 arroba a 11.5 kilogramos). Valga señalar que el maíz marayano es muy apreciado en la región.

Cajatambo y la margen derecha del valle de Checras estaban así mismo dentro de redes de intercambio con pastores procedentes de la sierra central. Hasta 1970 estos bajaban a Cajatambo para intercambiar con los agricultores los mismos productos descritos por Raquel Richardzon, aunque se aprecia que en este caso la equivalencia en maíz era mayor pues se daba 100 kilos de grano en mazorca por un carnero (Duviols, 1973, pp. 173-174). A mediados del siglo XX aún llegaban pastores ceramistas *llacuazes*, procedentes de Huarón (Junín), a dejar vasijas en los pueblos de la microcuenca del Cayash muchas de las cuales eran usadas para rituales mágicos en antiguos *machayes* (Krzanowski y Tunia, 1986b, p. 171).

No obstante, la mayoría de marayanos entrevistados señalan que el trueque con los pastores cerreños fue decayendo desde los setentas y desapareció en los años del terrorismo. De acuerdo al comunero Olmer Pacheco (50 años, comunicación personal, 2017), los pastores de Huayllay llegaban unos 45 años atrás conduciendo recuas de varias decenas de llamas, trayendo ollas, cántaros, sogas y los demás productos mencionados por Raquel Richardzon. Pero a partir del año 1984 el intercambio solo se dio con comerciantes que venían a Maray desde el pueblo de Parán, del vecino distrito de Paccho. Alrededor de aquel año empezaron a arribar

comerciantes del pueblo de Santiago, del distrito de Santa Ana de Tusi (provincia de Daniel A. Carrión, Cerro de Pasco). Estos cargaban a la espalda grandes bultos conteniendo telas y buhonerías. Olmer Pacheco y el comunero Sixto García, dicen que los tusinos siguen llegando a Maray.

Los entrevistados coinciden en identificar a los pastores de Huayllay también como ceramistas. Los cántaros y ollas que traían se intercambiaban por su contenido en maíz. Los tejidos se cambiaban por una arroba de maíz, amarillo principalmente, que es la variedad marayana más valorada.

No se ha tenido oportunidad de registrar la llegada de mercaderes tusinos. Pero sí se ha podido constatar que un camión de comerciantes de ascendencia pasqueña, procedentes de la ciudad de Churín, llega a Maray en fechas de fiestas, ofreciendo menestras, fideos, huevos, verduras, frutas, cervezas y gaseosas (ver figura 8). En estas oportunidades hacen compras comuneros así como los propietarios de algunas de las bodegas del pueblo para así surtirlos. Así mismo, en días de festividades arriba a Maray una vendedora de telas y prendas de vestir, proveniente de Paccho, quien improvisa una tienda bajo un toldo en una esquina de la plaza del pueblo.



Figura 8. Comerciante de abarrotes. Fuente. Pedro Espinoza, 2013.

Lo descrito confirma la constante interrelación entre Cerro de Pasco y Maray, facilitada por las rutas de comunicación que desde la zona, y pasando por Oyón, llegan directamente al mencionado departamento. El intercambio comercial es una modalidad de esta interrelación, puesto que también se da en lo religioso. Como veremos, para atraer la lluvia los marayanos viajan a hondear ritualmente la laguna de Punrún, en Cerro de Pasco, a unos 40 kilómetros al oeste en línea recta. Ello sugiere algún tipo de vinculación ancestral con esta última zona.

3.6. Religiones contemporáneas en Maray

3.6.1. *La religión sincrética andina*

Esfera religiosa católica: Se considera dentro de esta a la religiosidad local dedicada a las prácticas rituales católicas reconociblemente acordes a la catequesis de dicha iglesia (celebración de misas y sacramentos, oraciones, procesiones, entre otros), si bien pueden incluir algunos elementos menores de la religión tradicional andina. Por ejemplo, una fiesta patronal estará dentro de esta esfera aun cuando se pueda, antes de ella, ofrecer coca a los cerros apus para solicitar su permiso a la celebración.

Muy cerca a la plaza de armas se encuentra la iglesia de Maray (figura 9), construida en los setentas, y la que se ha venido manteniendo y renovando con esmero. A esta han sido trasladadas todas las imágenes de la iglesia colonial de Maray Viejo. Las más veneradas son las de Santiago el Mayor (imagen ecuestre), Santiago el Menor (imagen de pie) y Santa Ana (ver figura 10); mientras que las de mayor tamaño son el Señor de las Ánimas (crucificado sobre el altar principal), la Purísima y el Señor del Discernimiento (Cristo yacente). Se ha visto en estas imágenes inscripciones con su fecha de elaboración, siendo todas de la segunda mitad del siglo XX. Con el pasar de los años se ha terminado por celebrar solamente una fiesta del santoral católico, que es la del patrón apóstol Santiago, entre el 24 y el 27 de julio. El 26 de julio se celebra también a Santa Ana. La Semana Santa y la Inmaculada Concepción tuvieron realce en el pasado, pero han sido abandonadas. Mientras se redacta la presente tesis,

ha surgido una iniciativa comunal para reactivar la fiesta de la Inmaculada Concepción desde el 2017.

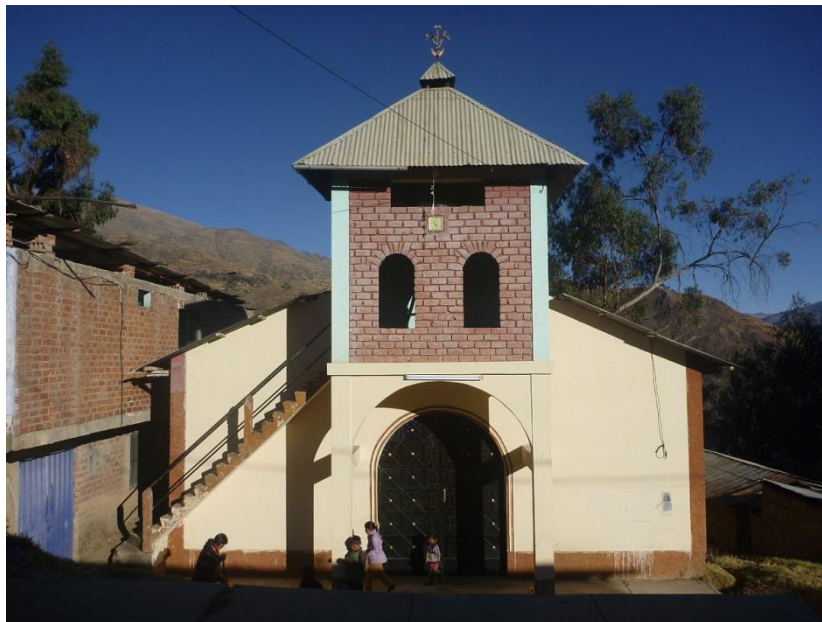


Figura 9. Iglesia de Maray. Fuente. Pedro Espinoza, 2012.

La iglesia sólo es abierta durante la fiesta patronal y cuando el párroco de Churín, quien está encargado de ella, es expresamente requerido por los comuneros para administrar sacramentos como el bautizo, la confirmación o la comunión.



Figura 10. Interior de la iglesia. Las imágenes de Santiago el Mayor (izquierda) y Santiago el Menor (derecha) flanquean el altar. Fuente. Pedro Espinoza, 2015.

Los marayanos se reconocen católicos en su mayoría, si bien comentan que los adventistas fueron también muy numerosos en el pueblo y que permanecen siendo todavía más activos que los católicos.

Esfera religiosa andina: Es la que tiene como foco de culto y prácticas a elementos originalmente ajenos a la catequesis católica, aunque pueden de modo eventual o secundario incluir oraciones, invocaciones u objetos de esta. Las fiestas al maíz o a la herraanza del ganado en Maray son ejemplo de ello, aun cuando en la primera haya una cruz ornada con flores que preside la jornada. La planificación de las celebraciones, las asignaciones de cargos para estas, las catipadas comunales de las vísperas en las que se pide a los *viejos abuelos* por el buen suceso de las festividades, etcétera, tienen como su centro el local comunal (figura 11), en el barrio de Tupish, el cual deviene así en sede de la religiosidad andina tradicional del pueblo.



Figura 11. Local comunal de Maray. Fuente. Pedro Espinoza, 2015.

Las festividades tradicionales y rituales contemporáneos pero reconocibles en crónicas y expedientes por extirpación de idolatrías, serán descritos en el Capítulo 6 de la presente tesis. En este subacápite solamente se quiere hacer constar un factor importante de la religión sincrética marayana y es que no existen especialistas locales en ofrendas complejas hacia las divinidades andinas, llámense “shamanes” o “curanderos”. Esta ausencia hace que el ofrendar o pedir la intercesión de númenes

como las montañas o jircas sea un acto esencialmente personal, sin que haya alguien dedicado a conducir estos ritos.

Así mismo, están a punto de desaparecer los especialistas andinos en lectura de hojas de coca o de los granos del maíz, habiéndose tenido referencias entre los marayanos de únicamente tres personas que lo saben hacer. La primera es la señora Victoria Uribe, de 86 años, quien conoce la lectura de la coca, aunque es reacia a hablar de ello y practicarlo. Sin embargo, cual veremos en el Capítulo 6, se pudo registrar cómo lo realiza gracias a la observación participante de la bachiller Karen Luján, quien amablemente colaboró con esta investigación. La segunda es la señora Manuela Mendoza Capcha, de 68 años, a quien también los comuneros aluden como conocedora de la lectura de hojas de coca, pero que reside en Lima y a la que no se pudo entrevistar. El tercero es el señor Máximo García, de 76 años, quien aprendió a leer granos de maíz y lo hace de modo esporádico. Se pudo entrevistarle brevemente sobre el método que sigue en ello, como veremos en el capítulo antes mencionado.

3.6.2. *La Iglesia Adventista del Séptimo Día*

La Iglesia Adventista llegó a tener hasta 75 miembros en Maray en el año 1980, habiendo alcanzado un considerable protagonismo en Checra puesto que el culto se centralizaba en el pueblo. Para las “conferencias” o “concentraciones”, que son las asambleas adventistas, hasta el año 2005 asistían unos 150 fieles procedentes de Puñún, Canín, Chiuchín, Mayobamba, Santa Cruz y Paccho (Glazia Richardzon, comunera, 76 años, 2015). Sin embargo, su número ha bajado considerablemente a causa de la emigración.



Figura 12. Iglesia Adventista del Séptimo Día, en Maray. Fuente. Pedro Espinoza, 2012.

Actualmente se reúnen hasta 14 comuneros adventistas quienes celebran reuniones llamadas también *culto* o *sermón* dos veces por semana (ver figura 13). Estas son organizadas los miércoles (que denominan “Noche de Consagración”) y los viernes (“Noche de Oración”). El pastor distrital de la iglesia reside en Oyón y va una vez al mes a Maray para recoger la *remesa* (diezmo). Quien ahora preside la iglesia local, bajo el cargo de *Anciano*, es el comunero Mauro Celis Vargas.



Figura 13. Reunión de la Iglesia Adventista. Fuente. Pedro Espinoza, 2017.

Los adventistas participan en general en las *costumbres* (para su definición, ver Anexo 1) de Maray pero no toman ni chacchan coca ni participan de la fiesta patronal pues algunos consideran al apóstol Santiago un “ídolo” (Glazia Richardzon, 2015).

3.6.3. *La Iglesia Alianza Cristiana y Misionera*

La Alianza Cristiana y Misionera tiene un futuro incierto en Maray. Contaba apenas con un oficiante principal, pero ya de edad avanzada: Antonino Richardzon (91 años), quien, a la vez, se encargaba de limpiar y mantener el local, y realizar en este lecturas bíblicas los días domingos hasta el año 2015 (ver figuras 14 y 15). Sin embargo, el señor Richardzon ha ido espaciando estas labores y hoy ya son muy esporádicas, realizándolas con la asistencia de su hijo Jayden y de Luis Bedón. Su esposa, Dora Pacheco, es otra seguidora de la iglesia, pero que no asiste tampoco a esta por impedimentos físicos. La iglesia posee así actualmente cuatro miembros, aunque a Bedón lo acompaña su familia en las celebraciones del culto.



Figura 14. Iglesia Alianza Cristiana y Misionera, en Maray. Fuente. Pedro Espinoza, 2014.



Figura 15. Antonino Richardzon oficia solitario una asamblea dominical. Fuente. Pedro Espinoza, 2014.

En el caso de los seguidores de la Alianza Cristiana, originalmente evangélicos, se nos narró que uno de ellos en los años cincuenta tumbó y enterró una huanca que se veneraba por aquellos años en la estancia de Gapash, en una especie de reactualización moderna de la extirpación de idolatrías (ver Anexo 3.2.).

3.6.4. La Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal (AEMINPU)

Según comentan los comuneros, en los ochentas tuvo importante presencia la AEMINPU (Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal); sin embargo, actualmente su influencia ha desaparecido y varios de los adeptos marayanos que fueron a las zonas de selva donde la AEMINPU estableció sus colonias, regresaron al pueblo.

3.6. El Centro Social Maray en Lima

Los marayanos residentes en Lima formaron en 1963 el Centro Social Maray, cuyo domicilio legal figura en el distrito de San Juan de Lurigancho. Está administrado por una junta directiva constituida por un presidente, un secretario de economía, uno de actas y uno de cultura. Al momento de redacción de la presente tesis, el cargo de presidente pertenecía al empresario Patricio García Richardzon, y las secretarías a Olmer Mendoza García, Alcides Mendoza García y Sixto García Fuster, respectivamente. La junta directiva es elegida cada dos años por los asociados al centro social. Tiene 60 asociados en el padrón oficial los que son propiamente comuneros residentes en Lima, sin embargo, aunando a sus esposas, hijos y demás familiares, llegan a un promedio de 400 personas vinculadas a la asociación.

El centro convoca a sus actividades a través de invitaciones en físico y, sobre todo, virtuales por correo electrónico y a través de su página de Facebook “Centro Social Maray”. Llama a sus asociados a reuniones para tratar asuntos relacionados a la comunidad campesina, comunica el fallecimiento de comuneros o comuneras y envía saludos por fechas especiales como día de la madre o en navidad. Organiza además actividades costumbristas, culturales y deportivas, las que se desarrollan generalmente en la ciudad capital. Conforman pues un espacio de socialización y reafirmación de los vínculos comunales.

El centro social tiene un amplio local en la urbanización Naranjito, manzana O, lote 62, en Puente Piedra. En este se realiza la réplica de la festividad del Wircoy o fiesta de la siembra del maíz, el último sábado de enero.

CAPÍTULO 4: APROXIMACIÓN A LA RELIGIÓN PREHISPÁNICA EN LA MARGEN IZQUIERDA DEL CHECRAS Y EN MARAY (SIGLO XV)

Para contextualizar y reforzar el estudio de la religión prehispánica en la zona de Maray en el siglo XV, con proyección al periodo anterior, se revisará la información publicada e inédita de sitios arqueológicos de la margen izquierda del río Checras. Luego de ello, el estudio se centrará en los sitios investigados y sin investigaciones previas en la jurisdicción de la mencionada comunidad campesina.

4.1. Sitios arqueológicos de la margen izquierda del Checras.

Clorinda Medina (1989, pp. 79-81) hace una clasificación y recuento de varios sitios en la margen izquierda del río Checras. Menciona tres petroglifos (*quilcarumi* o *rumipintashga* en el quechua local) en las inmediaciones del pueblo de Tongos así como otros en Cerro Quichunque, Condorvuela, Luychopampa y Huagto también en tierras tonguinas. De la misma manera, Medina señala la existencia de petroglifos en el sitio de Chinchá [Chibcha], en Canín.

Dentro de su categoría “casas de los gentiles”, Medina (1989) incluye a Tinyacpuquio en Tongos y Jungul en Puñún. Se citan también a las cuevas funerarias de Huamanchari, Limpo y Pishtajmaché, en Tongos. Por último, menciona a sitios mucho más extensos como Sagui, Cutacayán y Cerro Quichunque, en Tongos; Huamanmayo en Puñún; Tupish y Pueblo Viejo, en Maray; y Canintacray y Chibcha, en Canín.

Aldo Noriega (2006) reporta sus prospecciones en Sagui, Quichunque, Canintacray y Chibcha. Según dicho arqueólogo, estos dos últimos sitios son asentamientos del Intermedio Tardío con recintos de planta cuadrilátera asociados a plazas cercadas

(pp. 79-80). Noriega (2003; 2006, p. 79; 2012) realiza además una descripción detallada de Cerro Quichunque, la cual seguiremos a continuación.

4.1.1. Cerro Quichunque

El sitio se ubica a 4900 metros de altitud y se extiende a todo lo largo de la cima del cerro homónimo (figuras 16 y 17), hallándose rodeado por cuatro murallas aterrazadas orientadas hacia el valle. Consta de cinco conjuntos arquitectónicos: las murallas, las estructuras aisladas, los espacios abiertos cercados, la cumbre y “los cercos de muros en los flancos superior [sic.] adyacentes al sitio” (Noriega, 2003, p. 103). A través de vanos, las murallas se conectan con una plaza que se encuentra sobre un terraplén y en la cual Noriega realizó excavaciones el año 2012. Dicho investigador propone que el acceso principal a esta se realizaba a través de un vano trapezoidal, denotando su carácter inca. No obstante, tal vano se encuentra en mal estado de conservación por lo que, al parecer del tesista, no es del todo clara su morfología.



Figura 16. Ingreso al valle de Checras, con Cerro Quichunque al fondo. Fuente. Pedro Espinoza, 2012.



Figura 17. Vista desde el oeste de la cima de Cerro Quichunque, en la que se emplaza la zona arqueológica. Fuente. Pedro Espinoza, 2012.

Se sabe que en el centro de la plaza existió una huanca, retirada hace poco del lugar (Medina, 2013, p. 24; Noriega, 2016, p. 69). Hacia el norte, una salida de la mencionada plaza lleva a un torreón y a diferentes construcciones en la cima (Noriega, 2006, p. 79).

Durante la visita hecha al sitio por el tesista, se pudo observar una cruz contemporánea de palos (figura 18), ocupando la parte más elevada de la cumbre y sobre un muro prehispánico parcialmente derruido. Se le suelen colocar flores en el cruce de ambos palos. Según Aldo Noriega (comunicación personal, 2017), los comuneros de Tongos, localidad al pie del cerro y a la que este pertenece, dicen que se la instaló allí “porque Quichunque era una huaca” pero refiriéndose no al sitio arqueológico sino al cerro.



Figura 18. Cruz de madera en la cima. Fuente. Pedro Espinoza, 2012.

4.1.2. Cutacayán

Noriega ejecuta en 2012 el “Proyecto de Investigación y Delimitación arqueológica San Pedro de Tongos” realizando excavaciones y la delimitación de Cerro Quichunque así como un registro detallado y así mismo la delimitación de Cutacayán, ambos sitios en la jurisdicción del mencionado centro poblado.

Los datos que se darán en lo sucesivo sobre el sitio, proceden del informe de Noriega (2012, 4.1.1. Sitio 1: Cutacayán). Es un asentamiento amurallado que se encuentra en la ladera superior del cerro Jaracoto. Se encuentra a 4400 metros de altitud, y se emplaza a unos 7 kilómetros al sur del poblado de Tongos, en línea recta desde este. Se le delimitó un área intangible de 10 hectáreas incluyendo el área de respiro del sitio. Como Quichunque, posee un excelente panorama de importantes montañas andinas: el Huascarán (Ancash), el Yerupajá (Cajatambo), la cordillera de Raura “y los principales apus o cerros sagrados de la región como el Yaruhayno (Oyón), Huacra (Maray), Jaracoto y Quichunque (Tongos)” (Noriega, 2012, 4.1.1. Sitio 1: Cutacayán, descripción, párr. 1).



Figura 19. Vista general de Cutacayán y sus murallas concéntricas. Fuente. Pedro Espinoza, 2012.

Cubre un área oval rodeada por dos murallas perimetrales concéntricas (figura 19), entre las cuales se encuentra espacios abiertos definidos por muros laterales. En la parte central del asentamiento se hallan recintos de planta cuadrangular y ovalada. Además del aparejo en mampostería regular e irregular, se encuentra también lo que Noriega llama “mampostería compuesta” que considera propio del Intermedio Tardío. Como se aprecia en la foto siguiente (figura 20), es un aparejo de piedras canteadas regulares de tamaño grande y mediano y lajas.



Figura 20. Estructura regular de mampostería compuesta. Fuente. Tomado de Aldo Noriega (2012).

Noriega señala que los espacios abiertos tienen dos clases de mampostería, una con grandes piedras irregulares y otras que son “una combinación de mampostería regular asociada a grandes piedras monolíticas puestas de forma espaciada” (2012, 4.1.1. Sitio 1: Cutacayán, descripción, párr. 7). Apréciase que Noriega está describiendo un tipo de aparejo en ortostato. Documenta también una probable red de calles formada por pasadizos y pasajes que interconectan principalmente los espacios cercados abiertos.

Un rasgo arquitectónico destacable para la presente tesis son 18 huancas a 18 metros al suroeste del sitio, ladera arriba (Noriega, 2012, 4.1.1. Sitio 1: Cutacayán, descripción, párr. 9; y 2016, p. 68). Unas están de pie y otras caídas, y son de tamaños diversos, midiendo 1.95 m. la de mayor altura y 0.58 m. la más pequeña. Noriega apunta que forman un alineamiento norte – sur, ligeramente curvo, y que proyecta sombras de este a oeste hacia la salida del sol, añadiendo que:

Las huancas de Cutacayan ofrecen una combinación de elementos de relación simbólica con el medio geográfico o según la denominación de algunos investigadores con el espacio sacralizado. Las huancas se pusieron ex profesamente para asociarlas a

la salida del sol, proyectando diversas orientaciones de sombras que seguro en fechas de equinoccio y festivas tuvieron importante significado

Otra asociación que presentan las huancas, con su medio, es la visual a las principales montañas sagradas de la región como el nevado de Yerupajá y el Silua [Siula] Grande en la cordillera de Huayhuash, el Quichunke en Checras, el Yaruhuayno en Oyón y la cordillera de Raura. Una última asociación de las huancas de Cutacayan es con su cielo nocturno, pudiéndose apreciar todo el marco celestial conformado por estrellas, galaxias y constelaciones que se pueden observar a simple vista. (2016, p. 68)

En una visita hecha a Cutacayán por el tesista, se registraron otros rasgos relevantes (ver figuras 21 y 22). El alineamiento de huancas mencionado por Noriega, presenta nueve de ellas aún en pie, ocupando las de mayor tamaño la parte central este del alineamiento. Se aprecia una gran huanca desplomada entre las dos más altas, lo que ha ensanchado aún más un espacio que pudo haber sido originalmente un vano que da al cerro Jaracoto. En su cima se encuentra el sitio del mismo nombre que según Noriega (2012) estuvo “asociado a Cutacayán por una serie de caminos y senderos peatonales que al parecer son muy antiguos, siendo utilizados por los escasos peatones que transitan por la zona” (4.1.1. Sitio 1: Cutacayán, descripción, párr. 10).



Figura 21. Vista de norte a sur del alineamiento de huancas en Cutacayán. Fuente.

Pedro Espinoza, 2012.



Figura 22. Vista de sur a norte del alineamiento de huancas. Al fondo se aprecia la cordillera de Huayhuash. Fuente. Pedro Espinoza, 2012.

Se ha confirmado la correlación entre espacios cercados (y aparentemente terrazas) con la técnica de aparejos en ortostato. Se ha observado que en sitios como Cutacayán, este tipo de aparejo puede dificultar la identificación segura de hileras de huancas, ya que cuando es desmontado por pobladores modernos para reutilizar las piedras más pequeñas, o estas a lo largo del tiempo van desplomándose y rodando, quedan in situ solo las grandes piedras verticales que están hincadas en el suelo, lo que puede dar la falsa impresión de que estas eran huancas.

4.2. Investigaciones arqueológicas de Maray.

4.2.1. *Tupish*

En el quechua de la zona, *tupish* significa “colina” o “mirador”. Precisamente, el sitio arqueológico ocupa una elevación natural de 150 metros de diámetro promedio y hasta 20 metros de altura (ver figura 23). La mitad oeste y cima de la elevación han sido aterrazadas artificialmente, observándose por lo menos tres grandes terrazas

conteniendo recintos y plazas de planta cuadrangular y rectangular (figura 24). Estos fueron construidos en mampostería de piedra canteada irregular asentada con barro y piedras pequeñas (ver figura 25). Los recintos centrales y en el lado noreste, corresponden a los más elevados. No se aprecia que las terrazas se prolonguen hasta la mitad Este de la elevación, donde es más escarpada. Por otra parte, el barrio de Tupish se ha extendido por la base, la primera terraza y por parte de la segunda. Varias viviendas modernas se levantan sobre muros prehispánicos.

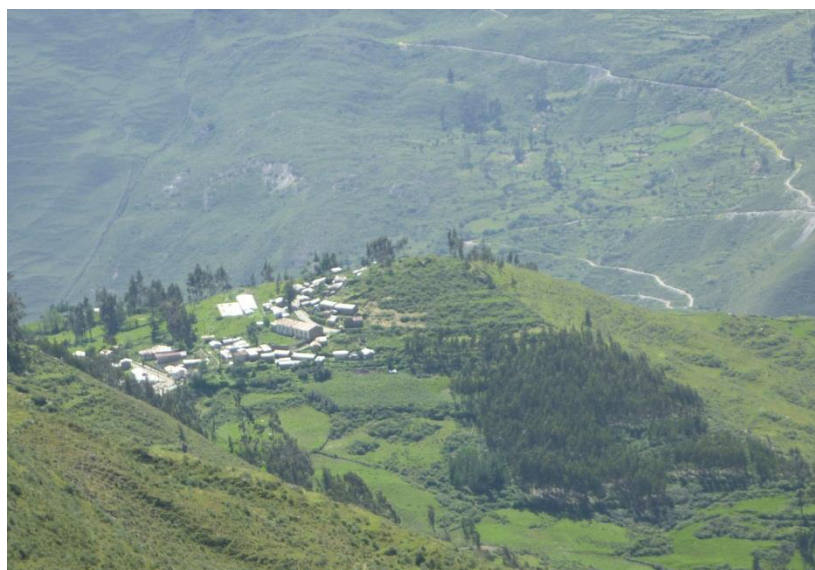


Figura 23. Vista general de Tupish. Fuente. Pedro Espinoza, 2012.

El arqueólogo Aldo Noriega (2011) asignó una numeración a los recintos del sitio, denominando a cada uno “estructura arquitectónica” (“E”, ver figura 24). Noriega abrió cuatro unidades de excavación de 2 por 2 metros, cada una de ellas al interior de una estructura arquitectónica prehispánica. Se desarrollarán aquí los resultados de dos unidades: la 1 (2011, acápite 4.1.Sitio 1: Tupish, Informe Unidad # 2) y la 4 (2011, acápite 4.1.Sitio 1: Tupish, Informe Unidad # 4).

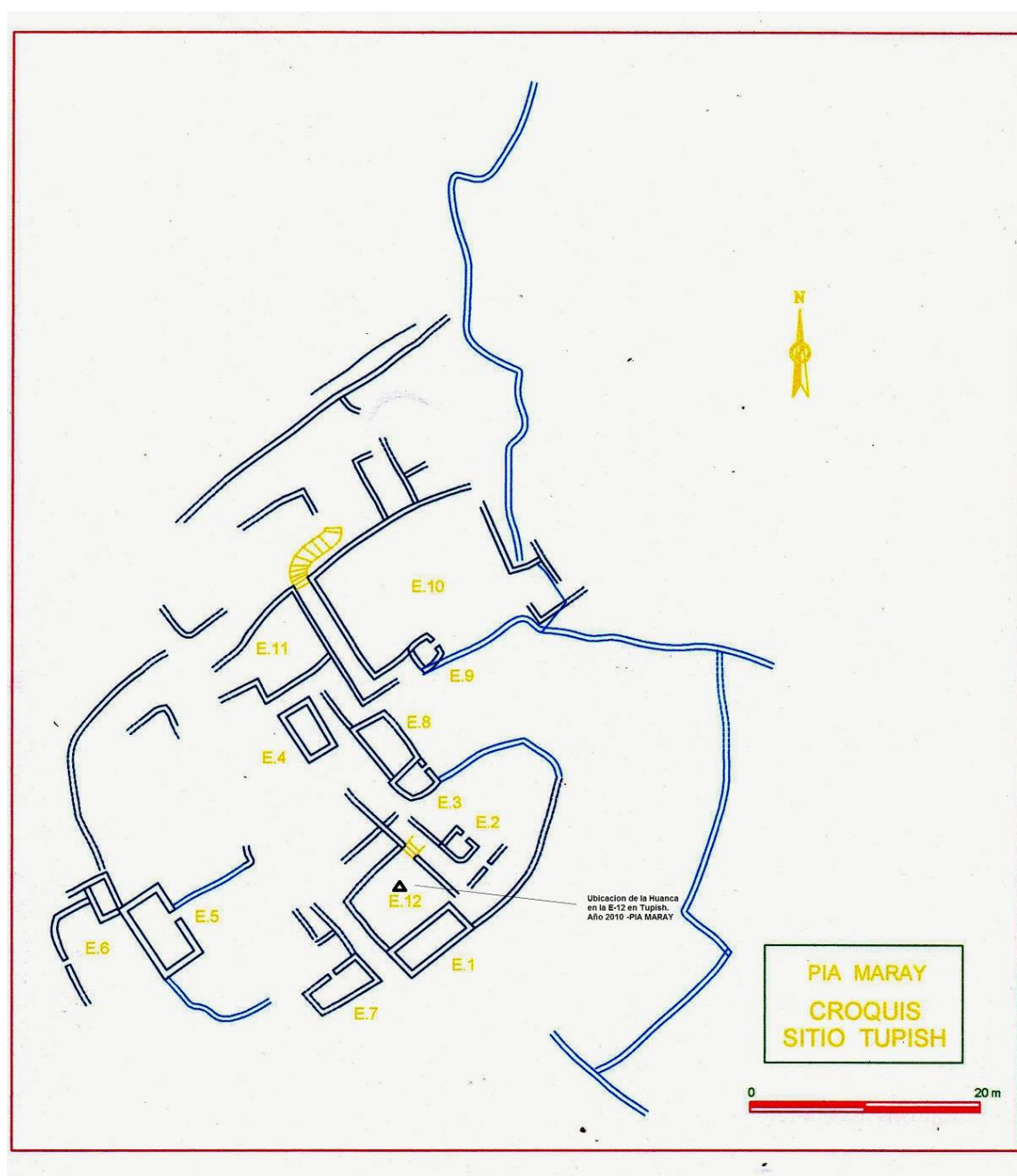


Figura 24. Croquis a escala del sitio arqueológico de Tupish. Fuente. Aldo Noriega (2012).



Figura 25. Recinto cuadrangular, característico de Tupish, con pequeñas hornacinas y cornisa. *Fuente.* Pedro Espinoza, 2012.

La unidad 1 fue abierta en el lado norte de la Estructura 1, un recinto de planta trapezoidal alargada ubicado al sureste de una pequeña plaza. En la capa B, que es definida como un primer momento de colapso de los muros y techo del recinto luego de su abandono (2011, acápite 4.1. Sitio 1: Tupish, Interpretación final de la unidad excavada, párr. 2), se encontró una mano de moler con desgaste y una conopa de piedra de 12 centímetros de largo (figura 26).



Figura 26. Conopa de piedra, en forma de maíz. *Fuente.* Aldo Noriega.

La capa B cubrió un apisonado, correspondiente al nivel de ocupación más tardío del recinto. En el relleno (Capa C) de dicho apisonado se encontró el cuerpo de una vasija “decorada con hoyos ovalados configurando una mazorca de maíz” (2011, acápite 4.1. Sitio 1: Tupish, Capa C, párr. 1).

Los excavadores piensan que la Estructura 1 sirvió como un depósito del Intermedio Tardío.

La Unidad 4 y sus ampliaciones 4-R1 y 4R-2, se abrieron en la Estructura 12 (E12), una plaza de planta cuadrangular ubicada en la cima de Tupish. Las excavaciones expusieron un piso empedrado que cubrió todo el recinto, así como un canal de drenaje y un vano que accede a un pasadizo con gradas que ascienden al noreste. En 4-R1 se halló una piedra alisada sobrepuesta al empedrado. Durante la limpieza de la E12, el equipo de arqueólogos había descubierto previamente una gran piedra de dimensiones diferentes a las piedras del recinto. En una publicación reciente (Noriega, 2016), se especifica que era de forma semirrectangular y tenía 1.3 metros de largo (p. 66). Al colocarla en la piedra sobrepuesta al empedrado, encajó correctamente, proyectando además una sombra en dirección este – oeste, hacia el ingreso principal a la estructura y en dirección a la salida del sol (ver figura 27). De acuerdo a ello, Noriega (2011) postula que esta piedra semirrectangular habría sido la huanca de la plaza principal de Tupish y cataloga además a la E12 como un espacio público de hipotético carácter religioso, en funciones durante el Intermedio Tardío (6. Exposición de los resultados obtenidos, numeral 7). El hallazgo de cerámica con impresiones de caña ha sido el indicador cronológico usado para determinarlo; sin embargo, nótese que no es un tipo de decoración exclusivo de dicho periodo, sino que persiste hasta el Horizonte Tardío (confróntese con Krzanowski, 1991; Krzanowski y Tunia, 1986b).

Recorridos del tesista por Tupish, indican que E12 (y por ende, la huanca que habría habido allí) estaría orientada hacia Cerro Quichunque.



Figura 27. Huanca recolocada en la plaza de Tupish. Fuente. Aldo Noriega.

4.2.3. Maray Viejo

Está ubicado a dos kilómetros al suroeste del pueblo actual, en una cumbre a 3700 metros de altitud. La cima es de relieve plano, similar a la superficie de un batán (*maray*, en quechua), lo que según diversos comuneros dio nombre al lugar. Estuvo ocupado hasta el año 1970, y destaca por su iglesia de origen colonial y una huanca colocada en el extremo suroeste de su plaza de armas en Época Republicana.

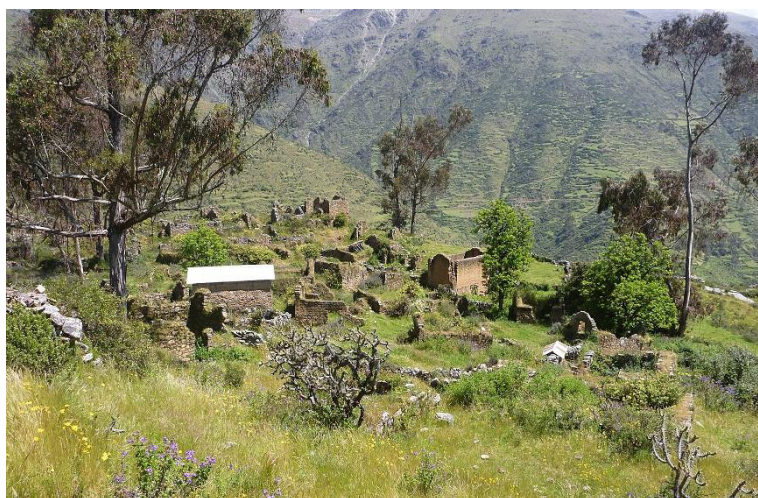


Figura 28. Sector alto de Maray Viejo. Fuente. Pedro Espinoza, 2012.

Principalmente en los alrededores y proximidades de la plaza se tienen casas de paredes de adobe y techos de calamina (ver figura 28), algunas de dos plantas, pero la mayor parte de viviendas del pueblo son de piedra canteada. No obstante estar catalogado como un sitio histórico colonial – republicano (Noriega 2011), varias de dichas viviendas están construidas sobre muros prehispánicos o coloniales, distinguiéndose estos por mostrar paramentos con piedras menos irregulares que los modernos. Están levantados en mampostería de piedra canteada asentada con barro y piedras pequeñas, que recuerdan al sitio arqueológico de Tupish.

En la parte sur de Maray Viejo, un gran muro de contención de 4 metros de altura sería así mismo de carácter prehispánico. También al sur, el vano de acceso al pueblo ha sido abierto en una muralla perimétrica baja, muy posiblemente de factura prehispánica. Conforme se baja a la carretera Maray – Puñún se ven muros que indicarían que el asentamiento tuvo murallas concéntricas, como ocurre en otros sitios de la región como Cerro Quichunque y Cutacayán.

Tal impresión se refuerza examinando la ladera este que descende del pueblo, en donde se aprecian restos de lo que habrían sido murallas. En este sector destaca un alineamiento de grandes piedras oblongas, que semejan huancas (figura 29). Para explicarlo surgen dos posibilidades: que sea una hilera de huancas o el remanente de un muro en ortostato, ambos casos vistos en Cutacayán. Se requerirán excavaciones arqueológicas para dilucidarlo.



Figura 29. Alineamiento de grandes piedras. Fuente. Pedro Espinoza, 2012.

Aldo Noriega (2011) abrió cuatro unidades de excavación exploratorias de 2 por 2 metros: una en la plaza de Maray Viejo, otra inmediatamente detrás de la iglesia, una tercera dentro de una estructura derruida en el denominado “Sector D” y una última en un espacio abierto en la parte más alta del pueblo. Las excavaciones en la plaza de Maray Viejo (Unidad 1) evidenciaron un profundo relleno de nivelación de Época Colonial, compuesto por piedras procedentes de estructuras demolidas, y que cubre la superficie original del mencionado espacio, a 1.28 metros de profundidad del suelo actual.

La Unidad 2 expuso muros de piedra que se extienden bajo la iglesia, pero manteniendo una orientación muy distinta a esta, por lo que cabe la posibilidad de tratarse de un edificio prehispánico derruido y al que se le superpuso el templo católico. La Unidad 3 descubrió una estructura prehispánica de planta probablemente ovalada, similar a una hallada en Tupish, y que “revelan que existieron edificaciones previas antes de las que se hallan en superficie del sitio Maray Viejo” (Noriega, 2011, p. 102). Por último, la Unidad 4 expuso un piso empedrado, sobre el cual se halló una esquina de un antiguo recinto de planta cuadrangular, y que correspondería a un espacio público prehispánico. A su vez, sobre el piso hubo fragmentería cerámica con círculos impresos, esto es, del tipo Quillahuaca.

En un artículo del año 2015, Noriega ha detallado más sus hallazgos en Maray Viejo. La cerámica colonial encontrada en el relleno de nivelación de la plaza, es similar a un tipo vidriado que es importado desde Europa hasta el año 1600, lo que indicaría que la construcción de dicha plaza se habría dado en la Colonia Temprana. Tal nivelación usó masivamente “piedras canteadas y labradas pertenecientes a antiguas edificaciones de la zona, posiblemente prehispánicas” (Noriega, 2015, p. 352).

Para una mejor idea, se añade en esta tesis que teniendo la plaza un área aproximada de 5544 metros cuadrados²² y el relleno de nivelación un espesor de alrededor de 1.7 metros, el volumen de este podría alcanzar 9425 metros cúbicos. Aun cuando este número sea bastante menor, constituye una enorme inversión de mano de obra en

²² Noriega indica que la plaza es de forma irregular, teniendo como dimensiones promedio 84 por 66 metros (p. 340).

Periodo Colonial Temprano, cuando la población andina había disminuido de manera sumamente severa. Una modificación tan radical y laboriosa de un espacio público indígena, sólo podría haber sido justificada por cambios culturales drásticos y por una autoridad centralizada que los sustente.

Por ello, es plausible la hipótesis de Noriega de que la plaza y la Iglesia se encontrarían sobre restos de una antigua huaca o adoratorio prehispánico que fue desmantelado. Para el caso de la Iglesia, el hallazgo de dos muros en la Unidad 2 que configuran un canal que se prolonga bajo esta, y que tiene una orientación muy diferente, llevan a Noriega a sostener que este edificio se superpuso sobre infraestructura religiosa prehispánica, como era la práctica usual de los conquistadores españoles y de la evangelización colonial.

Iglesia colonial. Se ubica sobre una amplia plataforma, elevada entre 1.5 metros y 2 metros con respecto al nivel de la plaza del pueblo (ver figura 30). La habilitación de esta plataforma implicó también una considerable inversión de mano de obra.

Una descripción y registro fotográfico pormenorizados de la iglesia de Maray Viejo han sido publicados por Aldo Noriega (2015, pp. 347-351), por lo que se tiene muy poco que agregar con respecto a ella, más allá de algunos datos puntuales y observaciones del tesista recogidas durante sus visitas al sitio.

El edificio es de planta rectangular y está construido con muros de adobes que se asientan en sobrecimientos de piedra canteada regular. El techo original de paja fue reemplazado por uno de calaminas, luego que se incendiara al impactarle un rayo en 1932 (Jesús Pacheco Mendoza, comunero, 62 años). Posee un altar principal y tres altares laterales pintados polícromamente, dos del lado derecho y uno del izquierdo. Según Noriega (2015), tuvo un balcón externo sobre el portón principal, el cual viene a ser una estructura de origen colonial denominada “capilla abierta” o “capilla de indios” en la región andina (p. 347). Posiblemente, un pórtico cuyos restos se ven a cierta distancia de la iglesia, sería parte de un antiguo campanario exento (Noriega, 2015, p. 351). De acuerdo al párroco de Churin, Wilfredo Woitschek (comunicación personal, 2012) y al comunero Jesús Pacheco (comunicación personal, 2015), la

imagen ecuestre de Santiago el Mayor se encontraba en este pórtico y la del Menor en el altar principal.

Teniendo en cuenta principalmente que la iglesia del vecino pueblo de Canin debió ser construida antes del Concilio de Trento (1545-1563), Noriega (2016) cree que la iglesia de Maray Viejo sería de inicios de la Conquista pues es contemporánea e incluso poco más antigua que aquella (p. 352).

Lamentablemente, la iglesia de Maray Viejo sufrió un huaqueo clandestino alrededor de marzo del 2016, que dejó perforaciones de baqueta a lo largo de la nave central, abrió boquetes al pie del altar mayor y destruyó el altar de la sacristía.



Figura 30. Iglesia colonial. Fuente. Pedro Espinoza, 2012.

Huanca de Época Republicana. Noriega (2016) menciona que la huanca de Maray Viejo (figura 31) fue puesta en el siglo pasado, describiéndola como una piedra inclinada, oblonga, erosionada, de 1.64 metros de altura, muy similar a la hallada en Antashuay y cuya ubicación “le daba preferencia visual al Apu mayor de la región, nos referimos a la montaña de Quichunque” (p. 67).

Para la presente tesis, se registró en campo que esta posee un diámetro promedio de 0.4 metros, inclinación al suroeste, una sección horizontal ligeramente cuadrangular con aristas redondeadas y su extremo superior también redondeado. Es de conglomerado (con clastos de caliza y otros), una roca sedimentaria detrítica local que puede verse aflorando en el borde suroriental de la planicie en la que se asienta plaza, por lo que fue de muy fácil disponibilidad la materia prima usada en la huanca. La manera irregular en que se disgrega el conglomerado, así como el intemperismo y la presencia de musgo en la superficie del monolito, imposibilitó apreciar huellas de talla o del desbastado que pudo darle la morfología descrita.



Figura 31. Huanca de la plaza, de Época Republicana. Fuente. Pedro Espinoza, 2012.

Se preguntó a los comuneros más ancianos de Maray (con edades de 70 a 90 años) sobre la antigüedad de la huanca, dando estos un lapso entre 1880 y 1920 para la colocación de esta en la plaza, por referencias oídas a sus padres. Todos los entrevistados coincidían en haberla visto allí desde que pueden recordar, cuando niños.

Un rasgo destacable es que la irregularidad de la superficie del conglomerado favorece dos pareidolias (Ver figura 32). Mirando de este a oeste a la parte superior de la huanca, es decir justamente a la zona que correspondería a la “cabeza” de esta, se ve el rostro de perfil de un hombre con una barba luenga y abundante. De norte a sur, en el mismo segmento, aparece el de una mujer joven que sonríe al observador. A diferencia del rostro masculino, esta es difícil de ser discernida a simple vista, pero se alcanza a distinguir en las fotografías que se toman a media mañana de un día soleado y desde un ángulo fijo en el que se debe procurar que una quebrada quede detrás del extremo superior de la huanca.

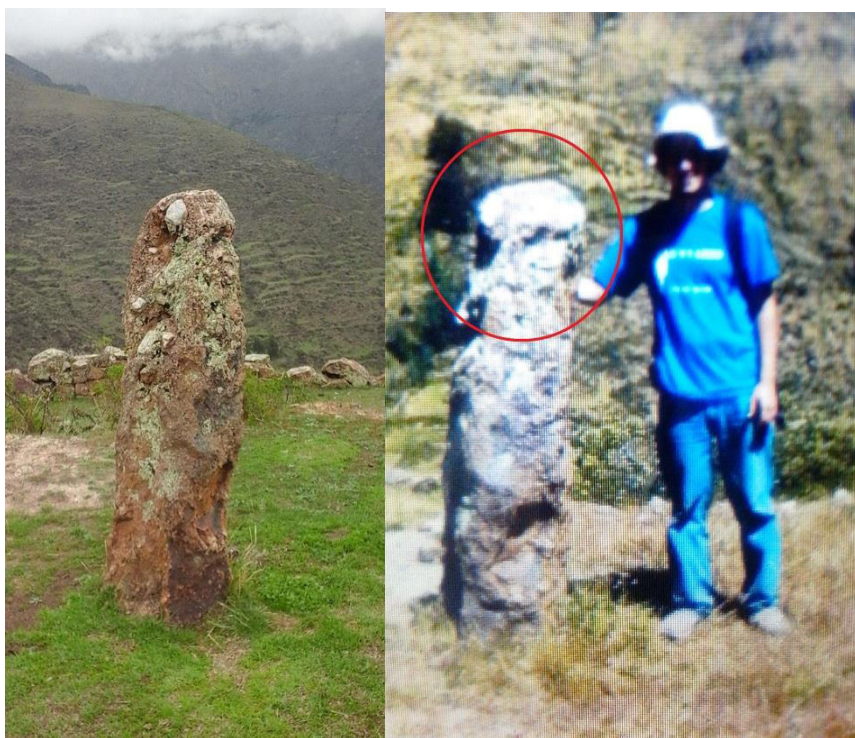


Figura 32. Pareidolias de un rostro masculino de perfil (imagen izquierda) y uno femenino sonriente (derecha). Fuentes. Pedro Espinoza, 2017, y Jayden Richardzon, 2012.

Varios comuneros aludieron en las entrevistas a la existencia del rostro masculino, aunque no todos ellos sabían que había uno femenino. Ninguno afirmó si el monolito recibía culto por esta cualidad. No tiene un nombre propio aparte de ser llamada en quechua *Plazahuanca* (“Huanca de la plaza”) (Máximo García, comunero, 76 años). El marayano Jorge Silva Richardzon (49 años) nos señaló que se la considera “guardiana del pueblo de Maray”.

En la actualidad no existe una festividad que involucre a la huanca y esta recibe ocasionalmente catipadas con coca, cal, cigarrillos y licor. En estas oportunidades, estos elementos se entierran al pie de esta, luego de ser consumidos unos y serle ofrecidos sin consumir otros. Como parte del rito, es usual que un oferente deshaga hojas de coca secas entre el índice y el pulgar y las sople en dirección a los cerros cercanos, llamando a cada uno de estos por su nombre. El tesista vio que la comunidad organizó una catipada con varios marayanos (ver figura 33) para las cámaras del programa televisivo “Costumbres” en una edición que trató la festividad de marcaje del ganado, en agosto del 2015 (véase: Tuesta, 2015). Otra oportunidad en que se hizo una catipada comunal, fue antes del inicio de las excavaciones de Aldo Noriega en Maray Viejo, durante la cual se dedicaron “palabras a los dioses naturales andinos como la mamapacha (Tierra) y los Apus (montañas)” (2016, p. 67). En otras oportunidades, se realizan solo individualmente o en grupos pequeños, a iniciativa de un comunero que transita en ese momento por el pueblo viejo. El tesista ha podido participar de una de estas.

Por último, si bien es cierto que desde la huanca se observa Cerro Quichunque (Noriega, 2016, p. 67), tiene ante todo una vista cercana de los jircas locales como Huacra o Huacrapunta, Pargata y Gulgul. Estos cerros son repetidamente mencionados en las ofrendas hechas por los comuneros.



Figura 33. Ofrenda grupal a la huanca, durante la filmación de un programa de televisión en Maray Viejo. Nótese la postura en oración del participante del extremo derecho. Fuente. Pedro Espinoza, 2015.

4.3. Sitios arqueológicos de Maray sin investigaciones previas

4.3.1. Pircamarca

Se halla a 4 kilómetros al sur del Maray y a poco más de un kilómetro al sureste del pueblo viejo y en la margen derecha de la quebrada de Pircamarca. Tiene una altitud de 3429 metros en su parte central, siendo sus coordenadas 10°56'33.40"S y 76°49'29.28"O.

Topográficamente, desciende por un espolón en forma de "V" invertida formada por la confluencia de las quebradas Pircamarca y Jasha, esta última lindero con la comunidad campesina de Canín, y que se unen hacia el norte hasta desembocar en el río Checras. Es un sitio extenso, que aproximadamente cubre una longitud de 250 metros (norte) por 350 metros (este), es decir unas 8.75 hectáreas. Consiste básicamente en una serie compleja de terrazas muy amplias, cuyos muros de contención pueden alcanzar hasta los 4 metros de altura en la parte superior (extremo sur) del asentamiento (ver figura 34). La técnica constructiva utiliza piedras

canteadas asentadas con mortero de barro, haciendo que las caras más planas de estas constituyan el paramento.



Figura 34. Vista general de Pircamarca, desde el oeste. Fuente. Pedro Espinoza, 2014.

Conforme se desciende, las terrazas sirven de base a plazas de planta cuadrangular y trapezoidal, de unos 30 metros de largo y 15 de ancho promedio. Se observan pocos recintos en pie, los que se concentran en la parte inferior central del asentamiento. En su mayoría tienen plantas cuadrangulares aunque se aprecian también subcirculares y semicirculares (ver figura 35). Destaca un muro de esquinas curvas que encierra un conjunto de recintos en los que se aprecian banquetas y hornacinas (ver figura 36). Se ha visto muy escasa cerámica en superficie, siendo esta llana, de pasta naranja y de textura media a gruesa.



Figura 35. Recinto semicircular. Fuente. Pedro Espinoza, 2014.



Figura 36. Muro con hornacinas. Fuente. Pedro Espinoza, 2014.

El sitio se halla sumamente alterado por actividad moderna. Una trocha que une Maray y Canín, corta la parte superior de este. Con fines agrícolas se han aplanado varios sectores y se han delimitado parcelas con mampuestos que desmontaron la arquitectura prehispánica. El área es además pastizal comunal (*moya*) de Maray, por lo que el continuo tránsito del ganado ha afectado a las estructuras.

Si bien la mencionada alteración ha debido derruir parte del sitio, es notorio que este no albergó un gran número de recintos, sino que predominaron los espacios abiertos.

Se plantea por ello que el conjunto de recintos en la parte central controló las actividades sociales y/o ideológicas (plazas) y productivas (terrazas para cultivos) que se dieron en el rededor inmediato. Por lo tanto, pese a su considerable extensión, se trataría de un centro religioso - administrativo que, como se verá en el Subcapítulo 7.2., pudo adquirir funciones funerarias en la Colonia temprana. La técnica constructiva indica una cronología tardía, sin que se hayan identificado aún elementos arquitectónicos que permitan señalar una ocupación inca.

4.3.2. Cucupahuaín

Es un único recinto de planta cuadrangular irregular que se adosa a una de las terrazas de la ladera este de Maray Viejo (figura 37). Está conformado por muros de piedras asentadas con barro, de un espesor considerable (0.4 metros). Conserva un techo con falsa bóveda formada por lajas en voladizo (figura 38).

Las medidas internas aproximadas del recinto son de 4 metros de largo, 2 metros de ancho y 1.7 metros de altura máxima, con su eje mayor hacia el nor- noroeste. Tiene un vano en su frontis principal (frontis este) cuya planta es de forma trapezoidal irregular.

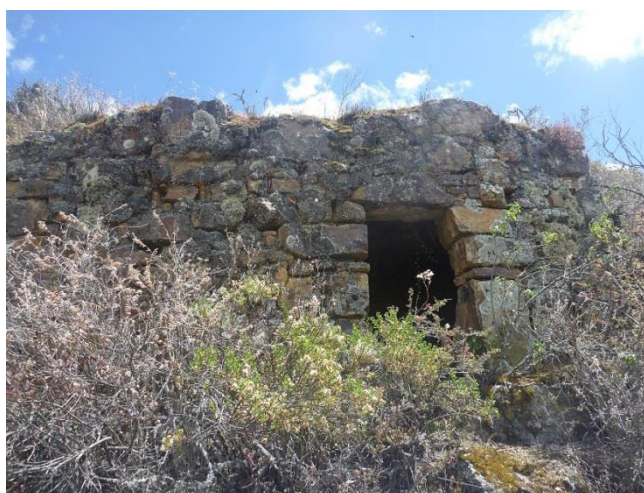


Figura 37. Cucupahuaín. Fuente. Pedro Espinoza, 2014.



Figura 38. Interior del recinto. Fuente. Pedro Espinoza, 2014.

Su estado de conservación es bueno, no obstante parece haber sido ocasionalmente usado para cobijar ganado o caminantes. Quizás se haya salvado de ser desmontado debido a que entre los comuneros marayanos se dice que Cucupahuaín hace desaparecer a quienes se aproximan o se internan allí, especialmente de noche. El temor a la estructura está evidenciado en su nombre, que puede traducirse como “casa del cucu”, según el comunero Jayden Richardzon (comunicación personal, 2012). Obsérvese que esta connotación de ente atemorizante (“cucu” o “coco”) es occidental y quizás asignada al sitio ya en Época Republicana.

No se aprecia cerámica ni otro material mueble en el recinto. Por su carácter de estructura cerrada aislada y su asociación a las terrazas en las laderas de Maray Viejo, se trataría de un puesto de control tanto de dicho sistema de terrazas como del acceso a la zona desde la quebrada de Pircamarca.

4.3.3. Pinturas rupestres de Huishcagán

Se ubican en un abrigo rocoso en la parte baja de Maray Viejo y al oeste del camino de acceso al mismo (figura 39). Sus coordenadas son 10°56'11.13"S y 76°50'06.56"O y se encuentra a 3644 metros de altitud, en el borde de un canal de

regadío de concreto. Son visibles cinco diseños, los cuales están pintados de rojo, con un trazo grueso (hasta de 7 centímetros de ancho) y que en conjunto ocupan un área de 1.8 metros de alto por 1.2 metros de largo. Desafortunadamente, están perdiéndose debido a la exfoliación de la roca, causada a su vez por la acentuada humedad que se filtra en época de lluvias. Por esta causa, uno de los diseños es irreconocible y se preserva muy poco de él.

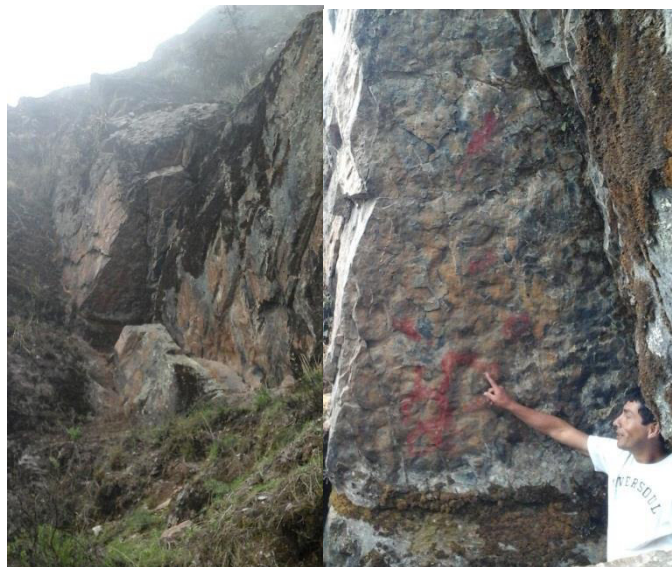


Figura 39. Huishcagán, vista general (izquierda) y vista de la pared con pinturas (derecha).

Fuente. Pedro Espinoza, 2017.

El diseño más grande ocupa unos 50 centímetros cuadrados en la parte inferior izquierda de la pared (ver figura 40). Es una circunferencia irregular de la cual se irradian apéndices a manera de ganchos. Uno de estos parece alcanzar el segundo diseño, al cual nos referíamos líneas arriba como irreconocible por motivo de haberse perdido casi del todo por la exfoliación. En la parte media de la pared se observa un tercer diseño, que consiste en una circunferencia de unos 12 centímetros de diámetro promedio, delineada con un trazo irregular, poco preciso y probablemente repasado. El cuarto diseño mide 18 centímetros de largo y se ubica en la parte media superior de la pared, a 25 centímetros sobre el anterior. Es la silueta de un cuadrúpedo de cabeza grande y orejas triangulares (ver figura 41). La cola se ha perdido en su mayor parte por la exfoliación de la pared, que también ha atacado toda la parte media del cuerpo. Parece haber sido un zorro. El quinto diseño mide unos 50 centímetros de largo y está en el extremo superior de la pared, a 35 centímetros del

previamente visto. Es también la silueta de un cuadrúpedo que sigue el mismo desplazamiento del animal anterior, y cuyos rasgos más resaltantes son una cola larga y delgada, y una cabeza grande con orejas triangulares. Podría haber representado a una zarigüeya o un felino (ver figura 42).



Figura 40. Detalle del diseño mayor. Fuente. Pedro Espinoza, 2017.



Figura 41. Diseño zoomorfo, representando un cuadrúpedo. Fuente. Pedro Espinoza, 2017.



Figura 42. Diseño zoomorfo, posiblemente un felino o una zarigüeya. Fuente. Pedro Espinoza, 2017.

La cronología tentativa para estos diseños se remontaría al Intermedio Tardío, requiriéndose un estudio más minucioso para determinarla con mayor seguridad. Es de notar que carece de representaciones estilizadas de camélidos de perfil, usuales en la iconografía rupestre del Horizonte Tardío.

4.3.4. Terrazas agrícolas en las laderas de Maray y Maray Viejo

Se aprecian extensos sistemas de terrazas agrícolas ocupando toda la ladera entre Chacras de Maray, en la ribera del río Checras, y el pueblo actual de Maray, así como en la ladera este del mismo (ver figura 43), es decir aquella que desciende desde la loma del Rodeo. Están elaboradas con muros de contención de alturas generalmente no mayores a 3 metros, contruidos en piedra canteada, cuyos aparejos recuerdan mucho a los de Pircamarca. No siguen grandes trayectorias rectas, sino que pueden curvarse adaptándose a la topografía del declive o conformar terrazas salientes. Este rasgo sugiere que el mencionado sistema podría remontarse por lo

menos al Intermedio Tardío, pues no corresponde a las andenerías Inca que poseen mayor simetría y terrazas más angostas y esbeltas.



Figura 43. Terrazas que descienden de la loma de Rodeo. Fuente. Pedro Espinoza, 2014.

Ha sido remodelado en numerosas oportunidades para mantenerlo en uso hasta la actualidad. Por este motivo se observan secciones modernas hechas de mampostería simple y con piedras irregulares, las cuales ocupan gran parte del sistema de terrazas. Así mismo existen zonas que permanecen derrumbadas, pues la decreciente cantidad de comuneros impide hoy mantenerlas y cultivarlas en su mayor parte.

La pampa de Wircoy, en donde se realiza la fiesta del cultivo del maíz cada 7 de enero, se encuentra a media ladera del sistema de terrazas descrito.

En la falda oeste de Maray Viejo que desciende hasta la quebrada de Pircamarca, hay también un vasto sistema de terrazas agrícolas (ver figura 44). Tiene las mismas características que el visto antes, habiendo sido también sujeto a modificaciones, aunque menores. Pero hoy se encuentra en desuso como área agrícola, en tanto el pueblo viejo, al que se asociaba, también está abandonado. El recinto que conforma el sitio de Cucupahuain es parte de este sistema de terrazas.



Figura 44. Vista general del sistema de terrazas en la ladera oriental de Maray Viejo.

Fuente. Pedro Espinoza, 2014.

4.3.5. Reservorio de la curva de Quitsu

Ubicado adyacente al borde oeste de la citada curva de la carretera que asciende de Chacras de Maray al pueblo moderno, es un reservorio prehispánico o *estanque*, en el habla local, adosado a la ladera (ver figura 45). Presenta planta cuadrangular y mide 9 metros de largo (este - oeste) por 5 metros de ancho (norte – sur). Está construido en la técnica preponderante en la arquitectura prehispánica de la zona: piedra regulares canteadas asentadas con mortero de barro. Se encuentra en desuso y lleno de maleza, por lo que no está del todo definida su profundidad, siendo aproximadamente de 2 metros. Está asociado al sistema de terrazas agrícolas de ladera, que tratamos en el acápite previo, y que se remontaría al Intermedio Tardío.



Figura 45. Reservorio de la curva de Quitsu. Fuente. Pedro Espinoza, 2015.

Existen otros reservorios en la ladera y asociados al sistema de terrazas. Uno es uno de tipo estacional llamado Guchahuanca, ubicado a 300 metros al oeste del denominado Estanco, siendo este último un reservorio moderno que irriga la ladera. Pese a la toponimia del mencionado reservorio estacional, no se observa actualmente ninguna huanca asociada al mismo. Tenemos referencias de un tercer reservorio prehispánico llamado Chilcacocha, ubicado entre Estanco y la pampa de Wircoy, y que no pudo ser visitado por el tesista. Está ampliado y refaccionado con cemento, y hoy se utiliza como abrevadero de ganado.

Cabe añadir que por referencias del comunero Enoch Arellano se sabe de la existencia de un sitio arqueológico en la jurisdicción de Maray denominado Gintilhuain (“casa del gentil”) y cuya denominación es colonial o más probablemente republicana (Cf. Millones, 2016, p. 249). Lamentablemente, no fue posible visitarlo durante la investigación.

4.4. Análisis de la información obtenida

En la sierra de Lima es recurrente la presencia de asentamientos tardíos de altura con una huanca en su plaza central y que da frente a cordilleras nevadas o a apus destacados (Cf. Farfán, 1995). Ello se repite independientemente de la filiación sociopolítica o étnica que les haya sido dada por los estudiosos de acuerdo a fuentes escritas coloniales.²³ Se tiene una plaza con huanca en Chuicoto, sitio monumental de los yauyos²⁴ a 3856 metros de altitud y ubicado en la cuenca alta de Mala (Van Dalen y Patrocinio, 2014, p. 177). En la cuenca alta del Rímac, territorio de los chacallas, aparecen en Marcahuasi (Tello y Miranda, 1923) a 4000 metros, y en Punkayán, ubicado sobre una ladera entre 3600 y 3800 metros de altitud, sitio este último con huancas zoomorfas y afloramientos rocosos parcialmente tallados (Altamirano, 2014).²⁵ En el alto Chillón, que la documentación colonial asignaba a los canta en periodos prehispánicos tardíos, Farfán (1995) ha registrado tres huancas pequeñas y dispuestas triangularmente en el centro de una plaza ceremonial en Huishco, a 4050 metros de altitud. Por estar dos de ellas formando una línea orientada al norte magnético, Farfán piensa que pudieron tener alguna función astronómica (1995, p. 39). Y en la cuenca alta del Chancay, que perteneciera a los atavillos, se tiene al sitio de Auquihuilca (Villar Córdova, 1935, p. 330), a 3953 metros de altitud, y Araro a 4030 metros (Van Dalen, 2007, p. 98).

²³ Para un repaso de las formaciones sociopolíticas tardías de la sierra de Lima, véase Van Dalen, 2014, pp. 20-23.

²⁴ “La mayoría de investigadores que han tratado sobre la arqueología de Huarochirí [provincia donde se ubica Chuicoto] convienen en señalar que este territorio perteneció a los yauyos durante el Intermedio Tardío; sin embargo los datos arqueológicos no confirman eso, pues los sitios difieren en su organización espacial y patrón arquitectónico de los sitios de la provincia de Yauyos los que a su vez (...) tampoco presentan uniformidad de patrones” (Van Dalen y Patrocinio, 2014, p. 216). En realidad, una rígida correlación entre territorio, arquitectura y etnia (o *formación sociopolítica*, si se quiere) es infrecuente, empezando por el hecho de que la territorialidad andina prehispánica no necesariamente fue continua y con fronteras fijas. Por eso basta entender a los yauyos como una macroetnia o confederación, por lo que es correcto decir que Chuicoto les pertenecía.

²⁵ Kaskashoko es otro sitio del Rímac con una plaza con huanca (Carbonel, 2014, p. 291), pero se halla apenas a 1482 metros de altitud.

La recurrencia descrita indicaría algunas convenciones rituales básicas que eran comunes a tales etnias. Siendo ampliamente aceptado que las huancas eran huacas petrificadas, conforme se registra durante la Colonia en las crónicas y expedientes de procesos por idolatrías, cada una fue un dios, héroe mítico o ancestro en particular que identificó al asentamiento en cuya plaza se encontraba. Es decir, cada huanca debió tener un nombre propio, un mito fundante, una organización religiosa local para el sustento de su culto y un prestigio oracular que mientras mayor fuera más incidía en el renombre del poblado donde se encontraba y en la dinamización socioeconómica de este, gracias al peregrinaje que arribaba al mismo.

Por otra parte, estas huancas eran visibles en un espacio central abierto, respondiendo así a un tipo de culto público relativamente distinto al de los grandes santuarios andinos como Pachacamac o Catequil cuyas imágenes estaban resguardadas en recintos cerrados, alejadas de la mirada de los que no eran sus sacerdotes. Se dijo “relativamente distinto” puesto que las murallas que rodearon estos sitios pudieron servir no solo para fines defensivos sino para seleccionar a los foráneos que podían llegar hasta la huanca. Al respecto, una tradición oral de Tongos refiere que cuando el inca Huayna Cápac llegaba a la zona, se albergaba en la cima de Quichunque, y que la gente común que deseaba acercársele sólo podía llegar hasta la segunda de las cinco murallas que tenía el sitio, estando solo el señor principal autorizado a llegar más allá (Noriega, 2003, p. 108).

Asimismo, la ubicación de las huancas en espacios abiertos ha servido para que frecuentemente los investigadores propongan una finalidad astronómica de las mismas. Pero si bien es ello plausible según lo visto en Antashuay, Tupish y Maray Viejo, deben hacerse estudios arqueoastronómicos para corroborarlo y establecer además si existe un vínculo con astros nocturnos, teniéndose en cuenta que las pléyades, para poner un caso, fueron fundamentales en la planificación de los ciclos agrícolas.

Las pinturas rupestres de Huishcagan representan a animales míticos como una zarigüeya o un felino y el zorro. Al parecer, Cristóbal de Albornoz (1967) se refería a la zarigüeya al hablar de “unos ratoncillos que tienen los picos como pájareos [*sic*] y son muy pelados” y que era uno de los varios tipos de *guacanquis*, huacas propiciatorias para la fortuna y los enamoramientos (p. 23).²⁶ El felino y el zorro tuvieron un comprobado carácter tanto mítico (*Cf.* Millones y Mayer, 2012) como astronómico desde épocas prehispánicas muy remotas (*Cf.* Benfer *et al.*, 2007), designando a constelaciones. Hipotéticamente, en Huishcagan pudieron realizarse rituales que habrían implicado observaciones astronómicas y que complementaban las actividades religiosas llevadas a cabo en Maray Viejo. Pero para comprobarlo será necesario establecer con seguridad la cronología de aquel sitio.

Las excavaciones de las plazas en Antashuay y Tupish, muestran que estas poseen un piso empedrado y un canal de drenaje. Es probable que tales elementos se presenten en las plazas con huanca de muchos otros sitios tardíos de la sierra de Lima, pero no se puede asegurarlo debido a que casi todos ellos han sido estudiados únicamente mediante reconocimientos de superficie, mientras que la plaza de Maray Viejo se encuentra muy alterada por remociones coloniales. Considérese adicionalmente que sitios con plazas en las que no se observan huancas, pudieron haberlas perdido por factores antrópicos como acciones de extirpación de idolatrías o vandalismo. En cualquiera de estos casos, es obvio que el no haber recolocado alguna que la reemplazase, como sí ocurrió en Maray Viejo, revela que su culto local fue definitivamente abandonado. Es usual que a partir de entonces las “ruinas” donde estuvieron adquirieran en algún momento para los lugareños un estatus de zona de gentiles, de encantamientos, de curanderos o brujos, o peligrosa para quienes se le acercan.

La existencia de recintos que cumplieron funciones domésticas, como depósitos o de culto en los alrededores de las plazas con huancas en Antashuay y Tupish, indicarían

²⁶ Sobre huacanquis véase también Arriaga 1621/1999, p. 68; Guaman Poma 1615/2005, p. 205; y Santa Cruz Pachacuti, 1613/1993, p. 204.

asentamientos concentrados con pobladores diversificados laboral y socialmente, habiendo sido tales plazas los puntos de articulación de dichas actividades. La habilitación de canales de drenaje fue una necesidad para el mantenimiento de estos espacios abiertos ante las lluvias propias de la región, pero no se ha analizado en campo si pudieron haber tenido también fines rituales en asociación a la huanca (Cf. Topic, 2008, p. 76), dado que hubo un vínculo constante entre huancas y agua en la cosmovisión andina. Si a ello se suma que daban frente a montañas sagradas, se tendría entonces que las plazas pudieron ser lugares en que se manifestaba visualmente la interrelación entre montañas sagradas, huancas y agua. Este habría sido pues otro rasgo común a los asentamientos de altura en los que hubo una plaza con huanca.

Quichunque habría constituido la huaca más importante en la margen izquierda del Checras durante el Horizonte Tardío y probablemente desde el Intermedio Tardío, atendiendo a estas consideraciones:

- A)** La complejidad arquitectónica, con diversos tipos de estructuras (recintos diversos, plazas, murallas, montículos), y la gran extensión del asentamiento.

- B)** La considerable inversión en mano de obra en un tiempo breve de acuerdo a las excavaciones de Noriega, para construir el asentamiento en un lugar con condiciones ambientales difíciles, cercano a los 5000 metros de altitud. Esto lleva a que la presente tesis plantee que Cerro Quichunque fue un santuario, en el que residían sacerdotes y sus servidores, pero no un asentamiento densamente poblado. Noriega ya había señalado que allí no existían áreas de viviendas nucleadas y que el sitio tuvo fines ceremoniales (2003, p. 104 y pp. 107-108).

- C) Su ubicación preponderante en el paisaje de la región, en una cumbre fácilmente visible varios kilómetros antes de entrar al valle de Checras y desde la que se divisa a los apus de las cordilleras Blanca, Huayhuash y Raura.
- D) Ser el “Apu de Checras” en el imaginario local contemporáneo (Medina 1989 y 2013).

Cerro Quichunque encaja por lo tanto dentro del tipo urbanístico “centro ceremonial vacío” (Makowski, 2006, p. 180), es decir un santuario ocupado solo por especialistas, no por una considerable cantidad de población estable, y al que se hacían romerías periódicas. Es relevante señalar que este sitio arqueológico confirma que montañas que habrían sido apus o jircas, albergaban edificaciones. No hubo por lo tanto una concepción de lo sagrado como intocable, sino que, al contrario, el jirca cobijaba la infraestructura para su propio culto así como su personificación en una huanca.

De similar forma, resulta sugerente la presencia de una cruz moderna en la cima y el cuidado que los tonguinos le dedican. No parece tratarse de una cruz de culto como las que se celebran en mayo en diversas partes de los Andes, pero se requiere un estudio específico para descartarlo del todo. Arroyo (2008) sostiene que las cruces son indicadores de los antiguos dioses o espíritus andinos y a la vez receptáculo de la imagen cristiana, ubicándose en la parte alta de los cerros “para competir o confundirse con el prestigio de los *apu wamanis*” (p. 405). Sin embargo, la expresión local de que “está puesta allí porque Quichunque es huaca”, concuerda más precisamente con lo sostenido por Millones y Tomoeda (2010) para quienes:

Los cerros son la expresión de sacralidad visible a la que se rinde veneración, se esperan sus favores y se temen sus castigos. Una vez asumida la prédica católica, más allá de la pretensión de exorcizar a los demonios de las tierras en proceso de catequización con cruces en las cumbres, los propios indígenas han debido

confirmar, con este nuevo símbolo, lo que desde mucho antes consideraban sagrado.
(p. 74)

En una jerarquía religiosa²⁷ que estaría encabezada por Quichunque, Tupish parece haber sido una huanca-huaca (es decir, una huanca y huanca simultáneamente) secundaria en la región. No obstante, pudo haber alcanzado cierto prestigio evidenciado por la presencia de cerámica Chancay y de otros estilos, lo que no requiere explicarse necesariamente por la llegada de mitimaes, sino por intercambio y eventualmente por peregrinaje. Noriega (2011) resalta la importancia cültica del maíz evidenciada por los hallazgos de la conopa en la Estructura 1 y la posibilidad de la aplicación de un sistema de control de diversos pisos ecológicos ya que el límite de cultivo de dicha gramínea llega hasta los 2000 metros, altitud mucho más baja que la de Tupish (6. Exposición de los resultados obtenidos, numeral 8).

Apoyando lo dicho, Tupish es el sitio arqueológico monumental de menor altitud en la zona de Maray y que se halla asociado al sistema de terrazas y reservorios que desciende hasta el río. Por lo tanto, controló los cultivos que pudieron darse en estas zonas, siendo sin duda el maíz uno de los más importantes tanto a nivel económico como cültico, cual ya lo había notado Noriega. Los hallazgos de la conopa y ceramios con representaciones de maíz respaldan este planteamiento. Se corrobora que las conopas se utilizaron prehispánicamente también como ofrendas en lugares públicos (Cf. Franco y Paredes, 2000), mientras que en los primeros siglos de la Colonia (XVI y primera mitad del XVII, específicamente) parece que se conservó sobre todo el uso personal de aquellas. Esto podría explicarse por las restricciones que la persecución religiosa católica imponía a los especialistas andinos, por lo que no podían cumplir continuamente su papel de llevar adelante las ceremonias públicas que podrían haber implicado conopas.

Tupish, Maray Viejo y Pircamarca son los tres sitios arqueológicos más grandes en la jurisdicción de Maray. Fundamentalmente en el caso de los dos primeros sitios, se

²⁷ Sobre jerarquías modernas de cerros *apus wamanis* en la sierra sur, puede verse Arroyo, 2008, pp. 155-221.

constata que están ubicados en la parte alta de vastos sistemas de terrazas agrícolas y reservorios, a los que se asocian. Su ubicación permitió entonces que controlasen una franja de pisos ecológicos diversos: Tupish a las tierras agrícolas bajas (donde se cultiva maíz) que llegaban por el norte hasta la ribera del Checras; Maray Viejo a las tierras de cultivo altas y los pastizales que llegaban por el norte hasta las punas; y Pircamarca a las tierras agrícolas intermedias ubicadas al este, además de supervisar el acceso desde Canín. Es atrayente la posibilidad de que estos asentamientos pudieran haber formado una organización tripartita que correspondería a los tres ayllus marayanos que, como veremos en el capítulo siguiente, se mencionan en la documentación colonial: Allauca, Ichora y Quimallanta.²⁸ Dentro de este esquema, Maray Viejo pudo ser el asentamiento Allauca (Hanan) y Tupish el asentamiento Ichora (Hurin).²⁹ Sin embargo, los comuneros actuales ya no relacionan estos nombres con espacios físicos o parcialidades, sino que así denominan a dos grupos laborales (actualmente, “Allaucán” e “Ichoacán”) que son organizados para dividirse faenas durante la champería, como se verá en el Capítulo 6.

²⁸ Como se adelantó en el subacápite 2.5.3., en una narración oral de Tongos, recogida por Medina (2013) con el título de “Guishunqui, curaca de los checras”, se dice que Quimallanta, Ichora y Allauca eran ayllus que pertenecían a dicho curaca (Quichunque, quien vivían en el cerro epónimo) y no específicamente a Maray (p. 24).

²⁹ Rostowrowski (2007) menciona que “Todo este dualismo masculino está también presente en la organización de los ejércitos, así como en el principio de autoridad andina y no sólo se dio entre los cusqueños sino en las diversas regiones del Tahuantinsuyo. Aquella dualidad correspondía a la división por mitades, es decir de Hanan y Hurin o de Ichoc y Allauca” (p. 173).

CAPÍTULO 5: APROXIMACIÓN A LA RELIGIOSIDAD COLONIAL EN MARAY DE ACUERDO A EXPEDIENTES DE EXTIRPACIÓN DE IDOLATRÍAS (SIGLOS XVII Y XVIII)

5.1. Los documentos del AAL

5.1.1. “Causa criminal de ydolatria contra don Thomas de Acosta, cacique de segunda persona del repartimiento de Checras, y doña Maria Quillay, su mujer, y doña Maria Pinaro [Pinao], su abuela, y contra Pedro Maiz y Pedro Llaquas y Gonzalo Poma Mondongo, naturales del pueblo de Santiago de Maray” (1647)

En San Francisco de Iguarí, entonces parte de la provincia de Checras, se tomó en marzo de 1647 el testimonio de Antonio Pomaliviac, cacique de Maray, quien entabló capítulo contra su hermano ilegítimo Thomas de Acosta, cacique de segunda persona del mismo pueblo, acusándolo de idolatrías y hechicerías. Con base en esas acusaciones, el juez visitador eclesiástico de Checras, licenciado Thomas de Espinosa, abrió proceso en Maray contra Acosta durante el mismo mes.

Pomaliviac y sus testigos levantaron tres cargos. El primero fue culpar a Acosta de tener tres cajas de madera conteniendo huesos de sus abuelos, los que trajo de Puypuy (¿Puñun?) y a uno de los cuales llama Apo Vequich. A este *huaca* (f. 1) le ofrendaba luego de Pascuas de Resurrección y después de Corpus Christi; dándole chicha, coca, maíz, oca y papas. Se dice que también le preparó un arco de coca como ofrenda, a fin de que le otorgara buenas cosechas en sus chacras.

El segundo cargo requiere una explicación detallada. Acosta junto a Antonio Barba, cura de la doctrina de Maray, Pedro Llaquas, a quien se acusó de ser el hechicero del

pueblo, y otros indígenas, hacía cuatro años trasladaron desde la iglesia de San Pedro de Tongos los restos del antiguo cacique, padre de Acosta y de Pomaliviac, con el objeto de reenterrarlos en la iglesia de Maray. Los huesos envueltos en una manta fueron hechos llegar a dicha iglesia y colocados provisionalmente en un bufete, para ser sepultados al día siguiente. Sin embargo, en la noche fueron sustraídos y llevados a casa de la madre del fallecido cacique, María Pinao, en el pueblo de Pariacoto. En otra versión de un testigo, los huesos fueron directamente de Tongos a Pariacoto. Acosta, su mujer María Quillay, la mencionada Pinao y otros parientes *mocharon* (ofrendaron) una oveja al difunto, en un ritual dirigido por Llaquas. Los presentes extrajeron la cabeza del cacique fallecido y la colocaron en las cajas con los huesos de abuelos que conservaba Acosta. Lo restante del cuerpo fue devuelto a la iglesia de Maray y al otro día reenterrado allí con una misa cantada.

El tercer cargo es que Thomas de Acosta, habría convenido con un indígena llamado Gonzalo Poma, “por mal nombre Mondongo” (f. 4), para que hechice al nuevo vicario de la doctrina, Pedro Ruiz de Garfías, a fin de amansarle y que no riñese con Acosta, con quien ya había tenido un altercado. Para este hechizo, Gonzalo Poma preparó unas cañas huecas en las que encerró arañas, a las que llama *paccha*. Según el testigo Francisco Yanac, “yndio natural de este pueblo de Santiago de Maray del aylo Ychoca” (f. 4v), Poma Mondongo le hizo el mismo hechizo al ex vicario Antonio Barba. Yanac hace saber que Llaquas, quien estaba prófugo, iba a entregarse al visitador pero fue disuadido por Thomas de Acosta.

Se dice que enterado Antonio Pomaliviac de todo ello, amenazó a su hermano con acusarlo por hechicerías, por lo que este mandó a matarlo de un tiro de escopeta que falló finalmente.

El testimonio de otro testigo de la parte acusadora, Rodrigo Guamanchahua, principal de Maray, señaló que Acosta adoraba a una huaca llamada Astoricra, la cual mantenía en un aposento de una casa sobre una colina. El testigo manifestó que

era una caja de madera a la cual *mochaban* Thomas de Acosta, María Pinao y Poma Mondongo y Angelina Quillay y una criada tenida allí exclusivamente para servir a la huaca. Vio que María Pinao rociaba sangre de cuy sobre la caja mientras los demás la rodeaban en silencio. Guamanchahua dice que lo relatado había ocurrido dos años y medio atrás, por el tiempo de la Pascua de Resurrección.

El visitador hizo una diligencia para buscar la caja mencionada por Guamanchahua, pero esta no fue encontrada. Así también, Thomas de Espinosa ordenó reabrir la sepultura del cacique en la iglesia, encontrándose que el cadáver estaba completo. Pese a ello, el visitador confiscó las ovejas de Castilla de Gonzalo Poma Mondongo y mandó capturar a María Pinao y Pedro Llacuas. Ya antes había dictaminado la encarcelación de Thomas de Acosta, pero debido a la refutación de las pruebas de sus supuestas idolatrías, Acosta solicita al visitador que se le tome testimonio. Ante la ausencia de un defensor de indios para el cacique de segunda persona, se le nombra como tal a Pedro Ruiz de Garfías, el vicario con quien Acosta ya había tenido un enfrentamiento.

Thomas de Acosta negó todos los cargos. Explicó que la noche en que se decía que los restos de su padre habían sido llevados a Pariacoto a ser mochados, en realidad permanecieron en Puñun, a medio trayecto entre Tongos y Maray, y que de ello podían dar fe quienes lo acompañaron, entre ellos el antiguo vicario Antonio Barba. Respondió también que Angelina Quillay era criada de Fernando Poma, alcalde de Maray, cuya casa estaba contiguamente unida a la de Acosta. El acusado manifestó al final del testimonio haber entendido muy bien las preguntas en español pero haberlas respondido en quechua, traduciendo sus respuestas el defensor de indios (f. 19). El visitador dictaminó, para depósito del proceso, el embargo de los bienes de Acosta, especialmente del ganado ovejuno del que se contabilizaron 237 animales (f. 19v). Mandó detener también a María Pinao, pero no se la encontró.

El testigo Cristóbal Guamanquispi, del ayllu Allauca (f. 22) complicó la situación de Acosta al narrar que en la casa de Pariacoto hubo una huaca llamada Apo Vequech, a la que una indígena le recomendó mochar para curarse del sarampión que el testigo padecía entonces. Sin embargo, no alcanzó a ver a esta huaca por la gran cantidad de gente que llenaba el aposento. Poma Mondongo era el encargado de llevar allí el culto a Apo Vequech. Luego de este testimonio, el visitador dictó prisión contra María Quillay, esposa de Acosta, quien estando en Tongos no fue a Maray cuando se le citó para el proceso, y se le embargaron en depósito por el proceso alrededor de 276 ovejas y carneros que ella tenía en Paccho (f. 24v).

En lo siguiente, el proceso se desarrolló en San Pedro de Tongos, donde estuvo encarcelado Thomas de Acosta. Pedro Ruiz de Garfias interpuso el descargo respectivo y los acusadores fueron convocados para ratificar o modificar sus declaraciones. Destaca el testimonio de Rodrigo Guamanchahua porque amplió sus incriminaciones contra Acosta, diciendo que este ocultó y alimentó en 1646 a tres indígenas que ya entonces eran perseguidos por el visitador: Pedro Maíz, Gonzalo Poma Mondongo y Pedro Llaquas (fs. 28 y 28v). Se hizo presente también una mujer, Angelina Choque, que acusó a Poma Mondongo y a Acosta de haberle exigido que les entregue una llama para ofrendar a las huacas, luego de que tuviese una nieta que nació de pies (fs. 32 y 32v). La situación penal del curaca de segunda persona se agravó. Y es en ese complicado contexto que él fugó en la noche de la cárcel. Ante lo ocurrido, el visitador embargó también 310 cabezas de ganado ovino que Acosta tenía en Paccho (f. 35).

A fines de abril de 1647, en Lima el provisor y vicario del arzobispado y el procurador de los naturales, Thomas de Paredes, acogieron los reclamos legales que hizo Thomas de Acosta, quien reapareció para este fin. Se denunciaron los vicios del proceso por idolatrías llevado contra él en Checras, cuestionando los procedimientos del visitador Thomas de Espinosa y el haberse servido de testigos de mala intención (f. 37). Los restantes 43 folios del expediente registran toda la copiosa (y redundante) documentación legal cursada sobre ello en Lima. Para los fines de esta tesis, es

prescindible el entrar en detalles sobre esta sección restante del expediente, por lo que hasta aquí se desarrolla el acápite referido al mismo.

5.1.2. “Causa criminal cerca de la ydolatria en que coperaron algunos indios del pueblo de Santiago de Maray, repartimiento de Checras, corregimiento de Chancay” (1677)

El expediente se inicia informando que días después de la fiesta de Santiago apóstol de Maray en 1677, el español Joseph Ijar descubrió paseando por los alrededores de dicho pueblo una “piedra de a[l]tor poco más de la estatura de un hombre parada que lo[s] indios llaman (guanca)” (f. 1v). Se la describió como negra, cuadrada y que del lado que daba al pueblo había a media vara de distancia un agujero en el que estaba semienterrada una olla. La huanca tenía embadurnada sangre y sebo, y pelos negros de cuy pegoteados en su superficie. Folios más adelante, se señala que esta huanca era llamada Utcupullan (f. 24v) a la cual adoraban y a la que se confesaban los indígenas del ayllu de Ichoca (f. 34v).

A partir de este hallazgo, el cura y vicario de la doctrina de Maray, Juan de Esquibel y Águila, inició un proceso de averiguación por idolatrías al día siguiente del descubrimiento de Ijar, llevando a cabo una misa cantada y una procesión que llegó hasta donde se hallaba la huanca, la cual fue seguidamente demolida. Los involucrados en la adoración de esta y de varios otros ídolos fueron los ancianos Juan Gutiérrez, Gonzalo Payco y Pedro Nicolás a quienes se les acusó de “maestros fautores y sacerdotes de la Ydolatria y superstisiosa gentilidad” (f. 7). Esquibel fue nombrado por el arzobispado de Lima como juez comisionado para las averiguaciones del caso. Condujo a los acusados a Tulpay, donde tenía su asistencia, y allí los encarceló. En los días siguientes los ancianos fueron interrogados y accedieron a responder con detalle, mostrándose arrepentidos de sus antiguas prácticas.

El testimonio de Gutiérrez, indio marayano del ayllu de Allauca, fue el más abundante en información. Seguidamente se incluyen datos complementarios provenientes de los testimonios que el acusado y los testigos fueron dando a lo largo del proceso.

Gutiérrez confesó adorar a la luna y a las siete cabrillas. Periódicamente, ofrendaba al sol para obtener buenas cosechas y específicamente a la huanca Punchaujirca para lograr chacras de maíz óptimas. También dijo que a media cuadra del pueblo había un lugar llamado Llaullacayan, donde estaba un ídolo que ya había sido demolido por el visitador Bartolomé Jurado y que se llamaba Guacrayaru, de quien contó que había sido un hombre, sacerdote del sol “que en aquel lugar se havia convertido en piedra y por esto razon lo adoraban” (f. 2). Se dice que Llaullacayan era un paraje con muchas huancas (f. 20v). Hacía también adivinación de acuerdo al movimiento de los molledos, de modo que si ante una consulta le temblaban los del lado derecho era una señal afirmativa y si eran del izquierdo era negativa. Igualmente, consagraba al rayo a los niños nacidos de pie, bautizándolos con chicha (f. 43).

Gutiérrez veneraba también al manantial Curicalla, de donde nacía la acequia principal de Maray. También aludió a la adoración a un puquio y a un ídolo, ambos denominados Chuchupuquio, y de los cuales el último ya antes había sido demolido por el visitador Bartolomé Jurado. Se contaba que una mujer de ese nombre, hermana de Punchauhirca (f. 41), se había transformado en tal manantial. Cerca de Chuchupuquio se veneraban a muchos antepasados de los indígenas, pero fueron quemados por el visitador Jurado y arrojados al río. Pero apenas el visitador se retiró, los indígenas los recuperaron y los sepultaron en la misma zona. Tan pronto Esquibel supo de esto, envió a sacar los cuerpos y clandestinamente los mandó a echar a un río rápido.

El testimonio de Gonzalo Paico, del ayllu Allauca, coincidió en muchos puntos con el de Juan Gutiérrez en lo respectivo a las divinidades que adoraban y a los ritos

practicados. Se destaca que decía venerar al cero Guacrajirca y que cuando se soltaba el agua por la acequia se realizaba la fiesta de Pacaricuy, como parte de la cual se jugaba a la pisca. El testimonio de Pedro Nicolás, del ayllu Quimayanta, fue también similar a los visto antes.

Esquibel llamó a varios testigos en lo sucesivo y los testimonios se repitieron fielmente. Algunos añadieron detalles a las declaraciones de los tres principales acusados. Se mencionó al ídolo Culcuyguanca, una piedra de media vara de alto que era acompañada por doce conopas. Se manifestó que en el cerro Caruayacolca había un ídolo del mismo nombre, que, más adelante, se describe como una piedra muy alta que por la parte que mira al sol tenía pintadas en rojo muchas lunas, ríos e indios; y que al lado tenía una capillita donde había una piedra artificiosamente hecha en forma de cabeza humana (f. 19v). Fuera del pueblo hubo uno denominado Utcarahucha, una peña con un agujero grande, ante la cual se confesaban los indígenas y a continuación atravesaban el agujero quedando así limpios de sus pecados. Se mencionó que al ser demolida Punchaojirca, se encontró cerca un cuy muerto, piedras llanas, sangre de cuy y unos “cañutillos de caña llenos de zebo de llama y de sango hecho de mais que oyó decir se llamaba parpai” (f. 12v). Resaltantemente, uno de los testigos señaló que:

Le acompañó al dicho cura a colocar y poner cruces en los lugares sobres dichos y en otros muchos zerros, y en un puquio nombrado Curicalla de donde tiene el principio la azequia del dicho pueblo de Maray y que oyo decir que así en el puquio como en los zerros que no se acuerda de sus nombres adoraban los indios. (f. 13)

Se declaró así mismo que de la casa del acusado Gutiérrez se extrajo una conopa llamada Llacsajaina, de tres cuartas de alto. En el folio 34 se dice la obligación que tenía su poseedor de estimarla y apreciarla en mucho “por avurrido paresca”. Un testigo añade que los huesos hallados en Chuchupuquio son de los mallquis del pueblo y de los que “nacen dos de un vientre” (*chuchus*, véase f. 16). En el folio 28v

se precisa que eran sepultadas allí también las criaturas nacidas de pie (*chacpas*) y los “viejos antiguos”. En otra parte se habla sobre ofrendas de coca y chicha dirigidas al mar al que llamaban Mamacocha y a la tierra, que denominaban Mamapacha (f. 39).

Culminados los testimonios, Esquibel nombró al español Pedro de Montemayor como defensor de los acusados y tomó nuevamente declaración a Gutiérrez, Payco y Nicolás, quienes se ratificaron en admitir los cargos. Convocó a los testigos de la parte acusadora, todos los cuales ratificaron sus declaraciones y más tarde procedió a la acusación e interrogatorio de María Quillay, indígena de Andaxes acusada por haber sido descubierta con un atado conteniendo objetos para hechicerías, recogiendo luego las declaraciones de los testigos vinculados a Quillay. También incluyó en la acusación a Pablo Joseph y Francisco Llaquas, indígenas de Maray, pero estos no se presentaron a declarar y fugaron.

El expediente finaliza con la sentencia de Juan de Esquivel y Aguilar, quien ordenó que los indígenas que denunciaron espontáneamente las idolatrías, acudieran con los jóvenes mañana y tarde a la doctrina para ser enseñados en la fe católica (f. 79v).

5.1.3. “Autos criminales contra Pedro de la Cruz, alias Quiñonez, yndio, y Francisco Bartholome, su nieto, por delitos de idolatría, supersticiones y vanas observancias que de oficio sigue el promotor fiscal de este arzobispado” (1724)

El promotor fiscal del arzobispado de Lima, Joan Joseph Martin de Poveda, informó al arzobispo que había sustento en un capítulo que los indígenas de Aymazas y Maray interpusieron contra su cura doctrinero, Joseph Beramendi, por ganado y mulas que este les arrebató para los entierros. Sin embargo, el promotor también comunicó que los capitulantes estaban inmersos en el delito de idolatría que había venido persiguiendo Beramendi y por lo cual los indígenas habrían hecho tales

acusaciones como represalia. Por ello, recomendó se hagan las averiguaciones respectivas. En respuesta, Andrés de Munibe, provisor y vicario general del arzobispado de Lima, ordenó a Pedro de Zelis, cura de Paccho, hacer las averiguaciones sobre las acusaciones de idolatría y en especial:

Descubrir la ocultación del ydolo grande que los propios indios sostraxeron al tiempo y quando se coxieron los demás ydolos que quemó el dicho don Joseph .expresando por menor los delinquentes y cuánto tiempo ha que residen en esta culpa y el modo que han observado y observan en semejantes ritos y seremonias y en qué partes. (f. 2).

En segundo término, mandó también averiguar la veracidad de las acusaciones sobre los abusos de Beramendi y, si fuera a lugar, restituir a los indígenas los bienes expoliados, de acuerdo a derecho.

En Canín, pueblo perteneciente a la doctrina de Maray y vecino de este, Pedro de Zelis tomó testimonio a Joseph Beramendi. El doctrinero narró cómo allí descubrió gracias a indígenas informantes, la adoración que se hacía a tres bultos de piedra en Canintacray, el pueblo viejo de Canín, cada uno de “más de una tercia de alto, de echura de una mitra, bañados en sangre anexa y resiente” (f. 4). Uno se llamaba Togorbilca, que una informante de Beramendi traduce como “cosa iracunda”, el otro Caninbilca, cuyo significado, decía ella, es igual al anterior; y “Angobilca, que es “nervio furioso”. María Tincya era la sacerdotisa del culto a quien, a su vez, se lo había enseñado Pedro Nicolás y este lo había heredado de sus abuelos. El ritual que según Beramendi se realizaba allí consistía en que María Tincya llevaba ante estos ídolos a doncellas que elegían a cualquiera de los tres ídolos como esposo. Luego eran desvirgadas por un indio robusto y la sangre resultante del acto era recogida por la sacerdotisa en un paño, con el que embadurnaba al ídolo que había sido elegido consorte. Beramendi hizo encarcelar a María Tincya, pero esta escapó, hallándosele cuatro días más tarde muerta en Picoy.

El doctrinero también contó a Zeliz que una indígena ya fallecida le había confesado que en Guayllanin había otro ídolo llamado Yarobilca “que era de echura de un zirio pascual escamado” (f. 4v). Así también, en Maray descubrió una piedra en forma de sapo con otros seis sapitos tallados en el lomo de esta. Debido a falta de tiempo, Beramendi no la destruyó sino que la encargó temporalmente a Antonio Francisco Moco, alcalde, y a Pedro de Morales, (curaca) principal del pueblo. El doctrinero fue hasta Puñun, donde se enteró del secuestro de un indígena anciano que fue llevado a la casa de Francisco Utcas. Contaban que allí le habían cortado la cabeza y una pierna para echar la sangre sobre un ídolo de figura humana que dijo Beramendi no saber en qué paraje se encontraba. El cadáver apareció luego así mutilado, detrás de la iglesia del mencionado pueblo.

Dos testigos corroboraron lo atestiguado por Beramendi: Pedro Estevan y Antonio Pomaliviach, curaca de Canin. Ambos mencionaron que el impulsor de estas idolatrías era Pedro de la Cruz, alias Quiñones, “un indio viejo y mal echo del pueblo de Pachangara” (f. 6). Quiñones era ayudado por su nieto Juan Francisco Bartolo y otros, estando para entonces los dos primeros ya presos por orden de Pedro de Zelis.

Zelis tomó entonces testimonio a Quiñones, y este, extrañamente, aceptó todos los cargos que se le imputaron. Estos eran ejercer el oficio de brujerías, sortilegios y hechicería; adorar en Pachangara a los ídolos Apulibiac y Apulibiac Cancharco; usar sangre humana, de ovejas y de cuyes además de tortas de maíz para ofrendar a los ídolos mencionados; que sacrificó al indio viejo que se halló mutilado en Puñun, para ofrecer su sangre a Apulibiac Cancharco; y que llegó a sacrificar a 14 personas en total. Dijo por último que en las cercanías había dos piedras en forma de hombre y mujer en la peña de Gagagirca y una piedra de tres dedos de ancho llamada Quecchunqui, en Puñun. Se añadió también que el anciano tenía a toda la población de Puñun contabilizada en quipus para verificar sus tributos y cuándo les toca dar mita, y que a las tres de la mañana pregonaba en el pueblo para que los consortes copularan y no aminore la propagación de los hombres en su jurisdicción. La declaración de su nieto Francisco Bartolomé, aprendiz de Quiñones, confirmó todo lo

dicho por este. Es destacable que sobre Apu Quichunque o Quichunqui, Bartolomé manifestó que “[Su nombre] quiere decir. . . “el que quita y da”. . . y que tiene gran fama en estos parajes porque le veneraban en un serro muy alto” (f. 8v).

Pedro de Zelis pidió la captura de Juan Ramos, María Juana y Juliana Antonia, indios que acompañaron y colaboraron con los rituales de Quiñones en Pachangara (f. 10). En la plaza de Maray, el vicario quemó varios pequeños objetos decomisados a Quiñones, pero el sapo de piedra había sido escondido por el alcalde y el curaca y no pudo ser hallado más (f. 12).

A continuación el expediente acumula testimonios de diversos indígenas que se querellaron contra Quiñones, básicamente porque los remedios que este les administró a través de las huacas, no aliviaron sus enfermedades o las empeoraron. El testigo Antonio Alejos, de Puñun, señaló que el anciano había preparado unos carrizos en los que metió gusanos, arañas, chicha, coca, sebo y flores y los dejó en la puerta de su casa para que la atraiga fortuna. Se dice que estos carrizos se llamaban *punchauca* (f. 15).

Zelis remitió a Andrés de Munibe los autos del expediente y los dos principales acusados. Ante la complejidad del proceso y la necesidad de que Zelis tuviese mayores facultades para solicitar capturas, embargar bienes y juzgar, el arzobispado le dió el título de “visitador y juez de idolatría por lo que mira a dicha provincia de Checras” (f. 17). Luego, Pedro de la Cruz Quiñones fue interrogado en Lima en presencia de un intérprete y negó casi todos los cargos que se le imputaron y adujo que algunas de las ceremonias idolátricas que llevó adelante fueron embustes suyos movidos por su afán de conseguir dinero (f. 23). Después se interrogó a Francisco Bartolomé nombrándosele un procurador pues aquel era un muchacho de 15 años. Dio noticias de dos ídolos más de Pachangara a los que su abuelo oficiaba, que eran denominados Cayanyayoc y Apu Guainacapac. Confirmó las acusaciones contra Quiñones a excepción de la relacionada al sacrificio y mutilación del anciano en

Puñun. Ante ello, los fiscales acusaron a Pedro de la Cruz y a Francisco Bartolomé de todos los cargos levantados por Pedro de Zelis. Se les asignó entonces un abogado defensor quien desarrolló su defensa pidiendo se absuelva a los acusados habida cuenta de su poco entendimiento y su escasa preparación en la catequesis católica. Sin embargo, Andrés de Munibe los condenó a ser trasquilados y paseados a lomo de bestia por las calles. Adicionalmente, a Quiñones lo sentenció a destierro perpetuo de su pueblo y provincia, y a ser internado el resto de su vida en el convento de San Francisco para ser instruido en la fe católica. A Bartolomé le dio cuatro años de destierro durante los cuales también sería internado en el convento de San Francisco, pero sin tener contacto con su abuelo.

5.2. Análisis de la información obtenida

La documentación del AAL referida a las visitas de extirpación de idolatrías trata fundamentalmente de la primera mitad del siglo XVII y contienen sesgos ideológicos o intereses subalternos cuyo tratamiento requiere una contextualización histórica y geográfica de los mismos (De la Puente, 2007, p. 53). Los expedientes referidos en el subcapítulo previo extienden este horizonte hasta el primer tercio del XVIII, cubriendo un lapso de 80 años, y se focalizan en Santiago de Maray. Pero, además de la contextualización geográfica e histórica, requieren un tamiz crítico adicional para superar los sesgos que advierte De la Puente y esclarecer qué datos son utilizables.

La información menos discutible que poseen es, sin duda, aquella que pasaba más inadvertida para los involucrados en los procesos por idolatrías. Nombres de parajes, organización espacial en mitades o en esquemas tripartitos, o menciones a actividades económicas locales, tienen muchas menos posibilidades de manipulación que los ritos más expresamente idolátricos que puedan denunciar los involucrados.

El expediente de 1647 es particularmente ilustrativo respecto a lo anterior. Un claro conflicto político por posiciones de mando dentro del pueblo de Maray (Griffiths, 1998, p. 220) esgrimió una falsa denuncia, cual era que Thomas de Acosta retuvo el cráneo de su padre y lo incorporó a unos cajones con los huesos de sus abuelos. Si a ello se suma la rapidez con que los extirpadores estaban dispuestos a juzgar la idolatría, tanto por su orientación ideológica como por un afán personal de promover sus carreras eclesiásticas, se tendrá una acusación sumaria sin presunción de inocencia y un direccionamiento de los interrogatorios en contra del acusado. Eso le ocurrió a Acosta, si bien al final salió bien librado.

No obstante, es importante ver que la acusación, aunque espuria, era plenamente *creíble* para su contexto histórico. Sin duda, el culto a los antepasados, el desentierro de las iglesias de los cuerpos de los indígenas por sus deudos y la conservación de estos en las casas de sus familiares o en “pueblos viejos”, eran comunes en aquellos años, y en ciertas zonas de los Andes se dio hasta tiempos sorprendentemente tardíos (Cf. Gentile, 1994). Por lo tanto, estos aspectos de la ancestralidad propios de épocas prehispánicas mantenían en 1647 su vigencia en la mentalidad religiosa marayana, en el corpus de sus creencias, independientemente de si Thomas de Acosta participó o no activamente de estas. Ello se confirma con el expediente de 1677, en el que 30 años más tarde Chuchupuquio aparecía como un lugar de antepasados, tanto así que los indígenas recuperaron y enterraron allí los huesos quemados y retirados por el visitador. La frase “vivir con los ancestros” (Kaulicke, 2001) tiene pues pleno sentido en este contexto y una importante, aunque no completa, continuidad de fondo y forma innegable con respecto a lo prehispánico. ¿Por qué se hace la atingencia de “no completa”? Porque ya se introducen conceptos o términos occidentales.

Nótese para el caso que en el documento de 1647 se daba un uso de la palabra “abuelo” como sinónimo de antepasado y que uno o el conjunto de los restos contenidos en las supuestas tres cajas con huesos son llamados “Apu”. Empezaba a tomar forma entonces una categoría europea (*abuelo*) para denominar a uno o a un conjunto sacralizado de antepasados o a una pacarina o a un numen que garantiza la

conservación de la vida (*Apu* o *jirca*). Así, la denominación “viejos abuelos” se utiliza hoy en Maray para designar a las montañas-manantiales.

La gran cantidad de ovejas de Castilla que poseían Thomas de Acosta y su esposa y que les son confiscadas por el visitador Thomas de Espinosa es un dato relevante. En primer lugar, expresa que la posesión de estos era ya una forma de acumulación o de prestigio. En segundo lugar, resalta la orientación económica ganadera y por ende de pastoreo de Maray, la cual llegaba hasta Paccho, donde se encontraban los hatos pertenecientes a María Quillay. En tercer lugar, los pastores tienen un sistema religioso reconocible y diferenciado de los agricultores (*Cf.* Duviols, 1973), en el que se destaca especialmente el culto a Libiac. Pero esto no es así en Maray donde las referencias etnohistóricas a esta divinidad no son frecuentes como sí lo son en otros pueblos de Checras (*Cf.* Iwasaki, 1984). Esto podría explicarse porque si bien predomina lo ganadero en Maray, tiene también un acceso importantísimo a las tierras agrícolas bajas, ocupadas mediante los vastos sistemas de terrazas que se vieron en el acápite 4.3.4. Ello se confirma con la enumeración de los productos que se decía que Acosta ofrecía a *Apu Vequich*: maíz, oca y papas, es decir productos de tierras templadas y de tierras frías.

La enorme cantidad de información religiosa contenida en el expediente de 1677 sin duda ha sido muy atrayente para los investigadores como se observa en los trabajos de Cock y Doyle (1979), Griffiths (1998) y Medina (1989 y 2013) y a los que remitimos al lector en tanto la reseña hecha aquí ha incidido en los aspectos no mencionados por ellos.

Cock y Doyle (1979) creen que una representación antropomorfa del sol puede discernirse de los testimonios que aparecen en el documento. Notan que en el testimonio de Juan Gutiérrez se dice que adoraban a la huanca Punchaujirca que tiene cabeza de hombre y que lo hacían cuando se bajaba a sembrar maíz (1979, p. 59). Pero en una segunda declaración, Gutiérrez dijo que esta huanca y Guacrayaru

habían sido hombres petrificados. Luego detalló que Punchaojirca fue una persona que se convirtió en piedra y Guacrayaru era el sacerdote del sol, quien también se petrificó y se volvió el marcayoc del pueblo (Cock y Doyle, 1979, p. 59). De allí, aunando al personaje de Chuchupuquio, los autores ensayan algunas ideas sobre tripartición y cuatripartición. Finalmente reconocen imposible comparar a la escueta descripción de la huanca Punchaujirca con la representación del sol que hace Cristóbal de Molina (Cock y Doyel, 1979, p. 62).

Griffiths (1998) menciona que, según el expediente en mención, el pueblo de Maray veneraba a una huanca *marcaioc* (“guardián de la aldea”) llamada Huacrallani (p. 61). El especialista Juan Gutiérrez decía que se ofrendaba a la huanca cuando aparecían las pléyades y en noviembre cuando empezaba la cosecha del maíz. Cada dos años se ofrecían sacrificios a las montañas Aguanpucaru [Guanpucani] y Llaullactullu (pacarinas del pueblo) que eran guardianas de la acequia principal, el puquio Curicalla: en octubre cuando se araban las chacras y en abril con la champería. Gutiérrez ofrendaba a la huanca en nombre de Libiac (Griffiths, 1998, p. 262). El citado autor observa que los especialistas tuvieron varias funciones. Gonzalo Paico era sacerdote nativo, curandero, *mosa* o adivino de sueños y rapiac o adivino según los movimientos de los miembros y cuyos vaticinios se los comunicaban los mallquis (1998, pp. 262-263). Según Griffiths: “bajo la guía de estos especialistas, las huacas y los mallquis habían emergido fortificados y renovados de la experiencia de la persecución por la Extirpación” (1998, p. 263). En un acto de desagravio, las cenizas y los mallquis que sobrevivieron al visitador Bartolomé Jurado, fueron enterrados por los indígenas bajo la huanca Chuchupuquio.

Sin embargo, hay que observar que los citados comentarios de Cook y Doyle y de Griffiths se guían fielmente de lo que dice el expediente y se orientan por una visión vindicadora de la religiosidad andina colonial. Para el tesista es poco claro que Punchaujirca sea una representación del sol, pues en el expediente se le identifica como un personaje mítico petrificado, sea un antepasado o un héroe civilizador. Además resulta difícil postular representaciones iconográficas de una divinidad prehispánica basándose en el documento de 1677, que es vago en descripciones de

este tipo. Así mismo, que los especialistas tuvieran varias funciones puede leerse también como una señal de una crisis que les obligaba a concentrar roles que habrían sido originalmente cumplidos por personas diferentes. Por ello, el enterramiento de mallquis en Chuchupuquio manifiesta la tenacidad de la idea de ancestralidad tanto en creyentes como en especialistas y no únicamente la conducción que estos últimos ejercían sobre los primeros. Es decir, podría verse no solo del lado de las formas de organización religiosa sino también de las creencias.

Las creencias nos llevan a examinar en el expediente de 1677 a dos rasgos típicos de la religiosidad andina prehispánica vistos en el subcapítulo 2.4. Primero, el término *huaca* era infrecuente en los testimonios, si bien pudo deberse a su constante reemplazo por el término español *ídolo* que calificaba a casi a todo numen o hierofanía indígenas. La traducción que hacía el intérprete de las declaraciones en quechua, debió pues estar implicada en ello. Segundo, la petrificación como expresión material de lo sagrado era ubicua en los testimonios. Las huancas proliferaban en distintos parajes, pueblos viejos, reducciones, etcétera. Las conopas aparecen como elementos subalternos a las huancas, cual es el caso de las varias que acompañaban a Culcuyguanca. La excepción es Llacsajaina, que era una conopa con nombre propio y perteneciente al acusado Juan Gutiérrez. Los cerros y manantiales muestran su protagonismo pleno como sustentadores de modos de vida y poseían representaciones pétreas. Así, uno de los testimonios afirma que Chuchupuquio era manantial e ídolo.

Es difícil ensayar interpretaciones más allá de lo que se dice aquí, puesto que el interrogatorio que realizó Esquibel y Águila es sumamente estandarizado, de modo que las declaraciones de los testigos eran muy parecidas entre sí, con poco espacio para añadir otros pareceres y con mucha posibilidad de haberse encorsetado para apoyo de la acusación que el visitador quería probar.

Un aspecto importante en el expediente de 1677 es la mención a los ayllus o parcialidades de *Allauca* (parcialidad alta) e *Ichocan* (parcialidad baja). A esta se le

añadirá *Quimallanta*, sugiriendo un esquema tripartito. Cabe recordar que ayllus o pachacas denominados Allauca e Ichoc son repetidamente mencionados en Recuay y Ocros en el siglo XVII por Hernández Príncipe (1621/1923, pp. 35, 39 y 65).

El expediente de 1724 marca el inicio de una breve campaña de extirpación de idolatrías que llegó hasta el año siguiente (Cf. García, 1994). Celis buscaba sin duda promoverse con esta dándole al caso de Pedro de la Cruz visos de una apostasía tremebunda, con sacrificios humanos incluidos. Es evidente que el testimonio del anciano Quiñones fue obtenido mediante coerción, pues en el mismo documento se dice que al hallar que se contradecía se le azotó en dos oportunidades (f. 8). Habría habido muy posiblemente direccionamiento en el cuestionario dada la avanzada edad de Quiñones y a que no se menciona si él era ladino en la lengua española, de lo que se entiende que debió haber un intérprete. El doctrinero Joseph Beramendi parece también haber dramatizado sus hallazgos sobre las prácticas idolátricas en Canín, quizás buscando minimizar las acusaciones que le hicieron sus feligreses. Aquel ritual en que una indígena se casa con uno de los tres ídolos y es desvirgada, tiene, al modo de ver del tesista, resonancias de los aquelarres europeos, en los cuales las brujas se ayuntaban con el demonio.

En el expediente se relieves la presencia del Apu Quichunque como divinidad fundamental de la margen izquierda del Checras, lo que se condice con las tradiciones orales modernas de la zona (Cf. Medina, 2013). Así mismo, los nombres de los tres ídolos de Canin tienen implicancias importantes que se verán en el siguiente acápite. Se comprueba por otra parte la continuidad de los ritos de adivinación o propiciación mediante cañas huecas en las que se encierran arañas, lo que ya había sido descrito por Arriaga (1621/1999) cien años antes. Un asunto que merece nuevamente atención es el poco protagonismo de Libiac en Maray, si bien hay que entender que los expedientes captan solo una porción de un universo social sumamente amplio y por ende no todo el panteón religioso local aparece en ellos. En Pachangara en cambio sí se presentaban dos númenes a los que oficiaba Quiñones:

Apulibiac y Apulibiac Cancharco, cuyos nombres aluden a la divinidad del rayo y el relámpago y a un esquema dual constante en la región (Cf. Iwasaki, 1983).

5.3. Contrastando en la actualidad la información de los expedientes de extirpación de idolatrías

Como una manera de cerrar y vincular este capítulo al siguiente, que trata de información etnográfica de Maray, haremos una contrastación de la información que figura en los expediente con las denominaciones de lugares actuales.

En entrevistas hechas a los comuneros de Maray, se inquirió si existían o reconocían los nombres de cerros, manantiales, parajes y númenes hallados en la documentación colonial. En cuanto a cerros subsiste el nombre de Huampugani y el de Huagra o Huagrapunta. Este último correspondería a las denominaciones de Guampucani y Guacrajirca o Guagrayaru en el expediente de 1677.

De todos los parajes, manantiales y acequias que se mencionan en el expediente de 1677, solo uno es reconocible para los marayanos más ancianos: Chuchupuquio, actualmente llamado Cachca o Catsca. Se trata de un manantial cercano a Pircamarca y junto a la quebrada de Canin. Por esta ubicación, el tesista propone la hipótesis de que Pircamarca fue un centro administrativo-ceremonial que pudo cumplir funciones funerarias en la Colonia temprana, albergando a los cuerpos de los ancestros que luego fueron quemados por el visitador Bartolomé Jurado.

Las parcialidades de Allaucan, Ichocan y Quimallanta ya no existen como tales o como barrios. Los dos primeros ahora son grupos laborales, como veremos en el siguiente capítulo; mientras que Quimallanta es un área sin viviendas en la parte baja suroeste de Maray Viejo.

Finalmente, al vecino pueblo de Canin le pertenecen dos cerros de nombres Tugur y Anco, en las alturas. Estas denominaciones traen de inmediato a la mente a los ídolos Togorbilca, Angobilca y Caninbilca que figuran en el expediente de 1724. Por lo

tanto, estos eran representaciones o dobles pétreos de cerros, como se ha estado viendo en otros casos.

CAPÍTULO 6: LA RELIGIOSIDAD MARAYANA ACTUAL EN SUS RITOS (SIGLOS XX Y XXI)

6.1. Ritos periódicos: las festividades

Son seis las festividades tradicionales de Maray: el *wircoy* o fiesta de la siembra del maíz (7 de enero); la champería, *cequiapisay* o limpieza de acequias (finalizada la temporada de lluvias– abril); la fiesta del apóstol Santiago, patrón del pueblo (25 y 26 de julio); el rodeo o herranza del ganado vacuno (30 de agosto); el día de difuntos (1 de noviembre) y la Inmaculada Concepción o la Purísima (8 de diciembre). En general, los comuneros coinciden en comentar que cada vez menos personas participan en estas festividades, con la excepción del rodeo. Hasta hace unos años se celebraba la Inmaculada Concepción o la Purísima (8 de diciembre) que incluía una misa y la consecuente procesión acompañada por la danza de los negritos; pero hoy ya no, si bien, hay como se señaló antes, la intención de retomarla desde el presente año. De la misma manera, la ceremonia de velar por los difuntos el 1 de noviembre se continúa practicando pero ya casi sin uso de rituales no católicos, excepción hecha de la colocación de ceniza en el umbral. No hay tampoco alguna celebración elaborada para el día de San Juan (24 de junio), salvo por ser la fecha en que se marca a las ovejas.

Según los marayanos, la desaparición de festividades o poca asistencia a la mayor parte de las que quedan, en comparación a la participación y concurrencia que había décadas atrás, se debe tanto a las emigraciones, que se ha podido ver cómo van deshabitando el poblado, como al desinterés de las nuevas generaciones. De hecho, la mayor parte de asistentes a la fiesta del santo patrón y al rodeo son marayanos residentes en Huacho, Huaura, Chancay, Huaral o Lima.

6.1.1. *El wircoy o fiesta de la siembra del maíz.*

La festividad. Junto al rodeo, el wircoy³⁰ es la fiesta tradicional no católica más importante de Maray y una de las más difundidas por los marayanos como su celebración tradicional. Se realiza en el terreno comunal del mismo nombre (denominado también *Wircoymesa*) cada 7 de enero (ver figura 46). La descripción que se hará seguidamente se registró en el 2013 y en el 2017.

La organización base de la festividad está compuesta por cinco funcionarios:

- A) El presidente de la Comunidad Campesina (en adelante CC).
- B) El Vicepresidente de la CC.
- C) El regidor campo, que se encargará de que durante la faena del Wircoy no ingresen animales y se respete la *mesa* de las autoridades, evitando que los concurrentes tropiecen con ella o la crucen.
- D) El regidor pueblo, que durante la merienda comunal o *mesacuy* llevará la bebida o el potaje que un comunero ofrece a otro.
- E) El alguacil, quien reparte el *gasto* (para su definición, ver Anexo 1), es decir la coca, el licor y la chicha que requiera cada comunero mientras esté en pleno trabajo.

³⁰ El término *Wircoy* designará en minúsculas a la festividad y en mayúsculas a la pampa del mismo nombre en la que este se realiza.

Los tres últimos son elegidos anualmente cada 1 de enero en asamblea comunal y les llaman “autoridades pedáneas”. Solo el alguacil repetirá su función en la champería.

El 6 de enero, desde las 5 pm se toca la campana de la iglesia del pueblo para convocar a los comuneros al local comunal para celebrar el *murucuy* o “Serenata a la chacra”. En el 2013, la puerta de ingreso al local se adornó con un arco de ramas de pino y de su dintel se suspendió un pequeño arreglo floral en forma de losange.

La junta directiva ingresa, se instala en la mesa de honor que preside el ambiente y tienden el *cucamantel* (mantel para la coca). En este esparcen coca y colocan cigarrillos, uno o dos *ishcupuru* (caleros) y botellas de ron. Los comuneros convocados pueden colaborar aportando bebidas alcohólicas (vino, pisco, cognac, etcétera). Sobre la *mesa*³¹ así preparada, los cinco funcionarios echan sus varas de mando. La vara del presidente de la comunidad siempre tendrá la posición central, y será flanqueada por las del vicepresidente y la de uno de los regidores, sea el regidor campo o el regidor pueblo. Flanqueando a estas dos últimas, estará la del regidor restante y la del alguacil.

Se inicia entonces la catipada, durante la cual la junta directiva requerirá a los *viejos abuelos*, los cerros o jircas y a la Pachamama por el buen suceso de la siembra del día siguiente. Tras ello, nombra qué comuneros serán *tacleros* (quienes remueven el suelo con sus *tajllas*) y *terroneros* (quienes desmenuzan los terrones con azadas o racuanas). La junta designa así mismo al *curaquero* que dirigirá a cada grupo de tres *tacleros*. De igual manera, delega como *semillero* a un comunero activo de edad avanzada, cuyo rol será supervisar que las mujeres sembradoras depositen las

³¹ El año 2013 no se observó que se preparara una *mesa*, sino que se hizo directamente la asignación de tareas a cada comunero. En 2017, llegamos al pueblo en la madrugada del 07 de enero, por lo que no pudimos registrar la víspera. En otros años sí se hizo tal como aquí se describe.

semillas de maíz con la distancia debida entre estas, a la profundidad adecuada y tapándolas correctamente con tierra para que no queden a la intemperie.

Al día siguiente las familias marayanas preparan temprano las viandas que llevarán a la festividad. La Junta Directiva es el primer grupo de personas en bajar hasta la pampa de Wircoy, a donde arriban alrededor de las 8 de la mañana. Liderada por el presidente de la CC, la junta arma la *mesa* en un extremo de la pampa, hincando sus varas en el suelo y manteniendo siempre la posición central de la que pertenece al presidente (ver figura 47).



Figura 46. Pampa de Wircoy (cercada en forma de “P”). A la derecha, el suelo que ha empezado a ser removido (marrón oscuro). En el cercado cuadrangular en la parte inferior izquierda, se realiza el convite o mesacuy. Hay toldos azules instalados en el borde de él.

Fuente. Pedro Espinoza, 2017.



Figura 47. Instalación de la mesa, demarcada por las varas de los cinco funcionarios, detrás de las cuales se coloca el presidente de la CC (de polo azul), al que flanquean otros miembros de la directiva e invitados. Al frente, el alguacil (de pie y con gorra blanca) supervisa el licor y la chicha, la coca y las flores que se distribuirán en la jornada. *Fuente.*

Pedro Espinoza, 2013.

Hasta las 9 o 10 de la mañana llegan comuneros e invitados foráneos y todos se disponen para iniciar las labores conforme se les encomendó en la víspera. Varios de los asistentes adornan sus sombreros con flores que son repartidas por las comuneras. Los regidores preparan una cruz en el borde de una pirca que delimita la pampa. Para ello, elaboran una armazón de alrededor de 1 metro de alto cruzando dos ramas y luego la cubren con flores, tanto del campo como traídas por los concurrentes. Esta colorida cruz de flores enseñoorea así visualmente la zona de la jornada (figura 48). Según el comunero Jayden Richardzon, se coloca para que la Pachamama y los jircas “estén alegres durante la festividad”.



Figura 48. Cruz de ramas y flores sobre la zona de labor donde se ve a las sembradoras depositando el grano, supervisadas por el semillero. Fuente. Pedro Espinoza, 2017.

Culminada la cruz, el vicepresidente electo “pasa padrón” (es decir, llaman lista a viva voz) para verificar la asistencia de los comuneros y si trajeron sus herramientas. A continuación, el presidente ordena que se inicie la faena. De haberse donado los servicios de una orquesta, esta se instala a un lado de la pampa y acompaña la festividad con música. Cabe notar que si durante la festividad empieza a llover, es augurio de un año positivo para la agricultura, según creen los comuneros.



Figura 49. Tacleros (con sus tajillas) y terroneros. Fuente. Pedro Espinoza, 2017.

Los grupos de *tacleros* y *terroneros* avanzan trabajando de manera coordinada y rítmica (figura 49). Lo usual es que los apoye una yunta de toros para abrir surcos y de este modo aligerar el trabajo. Simultáneamente, a cierta distancia de la *mesa* de las autoridades, un grupo de mujeres extienden un mantel donde seleccionarán las semillas del maíz para sembrar las mejores (figura 50). El área de selección se demarca además hincando las *tarpunas* (palos sembradores) que cada una de ellas posee.



Figura 50. Área de selección de las semillas. Fuente. Pedro Espinoza, 2013.

Solamente aquellas mujeres cuyo esposo haya sido presidente o vicepresidente de la comunidad, pueden participar en la selección del maíz. Todas deben estar descalzas durante la selección y la consecutiva siembra. Ningún varón puede acercarse al mantel estando calzado, bajo pena de dar a las mujeres una *multa* (para una definición, ver Anexo 1), siendo el semillero el único varón que tiene permitido permanecer con zapatos.

Las tarpunas se usan especial y únicamente para esta festividad, y son bastones de madera de 60 centímetros a 1 metro de largo, con el extremo inferior aguzado (figura 51). La caña está pintada con un color entero (celeste, blanco, granate, etc.) o decorada con un jaspeado o bandas de un color diferente. La empuñadura está tallada en forma de un animal, pintado polícromamente, que pertenece a alguna especie doméstica, ganadera o silvestre local. En algunas tarpunas, la agarradera se bifurca quedando un lado como sujetadera y el otro simulando una rama donde puede estar posada la talla de un loro u otra ave. Se identifican tallas de una vicuña, un toro, un venado, un cóndor, un pez, etc. Llama la atención que se haya representado aves nocivas para el maíz como loros o un chivillo; no obstante, las entrevistadas señalaban que la elección de determinado animal en un palo sembrador, no entrañaba ningún significado más que el gusto personal del artesano.



Figura 51. Comuneras con sus tarpunas. Fuente. Pedro Espinoza, 2013.

Cada una de las tarpunas que se han registrado en el wircoy tiene un tallado único, siendo hechas en Maray de manera no especializada por personas habilidosas como

el joven Melvin Mendoza Ríos o los señores Justo Richardzon,³² Hipólito Mendoza y Fabio Pacheco.

Culminada la selección de semillas, las mujeres levantan el mantel, cargan semillas en sus mantas y se desplazan al extremo más alejado de la pampa. Llegadas allí, se alinean de cara al campo en el que empezarán la faena y cantan unas tonadas breves en quecha a las que denominan “yaravíes”. El canto es dirigido por la esposa del presidente de la CC o por una o dos mujeres ancianas que esta designe. Los yaravíes tienen dos versos y acaba con un guapeo, es decir con un ulular largo y agudo del que hacen eco el semillero y todos los varones que lo escuchan.

Los yaravíes registrados³³ han sido los siguientes:

Huaraz paloma/ Maray paloma

Maytamay huanqui, Huaraz paloma

Puca granada ñahuin layquihuan

(¿A dónde vas. Paloma de Huaraz,

Con tus ojos rojos de color granada?)

³² El señor Justo Richardzon es adventista activo. Si bien no catipa a los cerros, participa de esta manera indirecta del wircoy.

³³ Se le debe a la señora Rigoberta Vargas Rojas (72 años) el dictado de las letras que figuran aquí. Por ser una de las más ancianas y por lo tanto la que mejor conocía los yaravíes, la señora Vargas lideraba el grupo de sembradoras durante el canto en el wircoy del 2017. En una entrevista dada al tesista, manifestó que eran canciones antiguas y que por eso no sabía quién las había compuesto.

La lluvia

Tamyalay tamyalay

Huagaycatjasun dejaramanqui

(Lluvia, lluvia,

¿A dónde te vas? Me dejas llorando)

Canta jilguero

Cantan jilguero, cantan jilguero

Caylan presidencitam,

Cantan paychuyle presidencitam

(Jilguero, jilguero, ¿a dónde te vas?,

Cuéntaselo a mi presidente)

Pilaraj mamalan

Pilaraj mamalan, pilaraj taytanlam

Caylan presidente,

Wawalao ninampaj

(¿Quién será su padre, quién será su madre,

Para este presidente

Para que le diga: “ése es su hijo”)

Según nos refiere la señora Rigoberta Vargas, estos mismos yaravíes se cantan en la champería.

Tras los yaravíes, proceden a sembrar la semilla agujereando la tierra con sus tarpunas. El semillero avanza al lado de las mujeres, supervisándolas. Según las sembradoras, el maíz se “entierra solo” en el hoyo que ellas horadan.

Al finalizar de sembrar la pampa, las mujeres forman un círculo y entonan nuevamente los yaravíes. Pasan a tender nuevamente el mantel en un lugar vecino a donde se celebrará a continuación el *mesacuy*, delimitándola con sus tarpunas, colocan allí el maíz sobrante y le catipan durante un rato. Luego llaman a las comuneras que no cumplieron en ir a apoyar de algún modo con la faena, por lo cual estas deben de pagar una *multa* en licor, vino, galletas, etcétera. Estos bienes son recogidos por la sembradora más anciana.

Entretanto, el presidente invita a sentarse a la *mesa* a la junta directiva de la CC en pleno, a las autoridades políticas presentes y a los invitados notables. El alguacil les reparte la coca, cigarrillos y licor, y se catipa. Después, y cuando observa que las sembradoras ya están por finalizar el recojo de las multas, el presidente da un discurso que realza la *costumbre* del qircoy y agradece la participación y cada una de las donaciones hechas para la festividad. Luego de él, hablan los invitados que indique como, en primer lugar, el alcalde o los funcionarios de la municipalidad distrital de Checras llegados para la ocasión, y algunos invitados foráneos que la comunidad considere destacables. Pueden intervenir a continuación los comuneros que pidan la palabra.

Tras ello, a una orden del presidente se pasa al convite general en una pampa vecina. El banquete se realiza así haya empezado a llover copiosamente. Los comuneros se sientan formando un semicírculo que parte de la mesa principal (figura 52), donde se ubican la junta directiva, las autoridades y los invitados notables, a la vez que sus familiares (generalmente esposas, hijos e hijas menores) disponen los potajes familiares en los manteles, presentación a la que también se llama *mesacuy*. La merienda se inicia una vez que un comunero anciano o un invitado, designado por la

directiva, da la bendición a los alimentos. A partir de ese momento se realiza un constante cruce de convites: cada familia comensal envía una merienda a otra familia o autoridad en particular, debiendo el regidor campo y los ayudantes de este hacerla llegar al convidado, colocarla en su mantel y decirle quién se la envía. Frecuentemente el convidado retornará en reciprocidad licor o alguno de los platillos que su familia ha llevado consigo. Mientras tanto, ningún comunero puede levantarse del *mesacuy* ni recoger su mantel, bajo pena de *multa*.



Figura 52. Sector principal del mesacuy, con el presidente de la CC y los funcionarios e invitados a su lado. Fuente. Pedro Espinoza, 2017.

Finalizada la comida, el presidente manda que el regidor campo cesante y el regidor de campo electo pasen padrón. El primero llama lista a viva voz y el segundo apuntará en un cuaderno si el presidente o los ancianos que este delegue responden que “pasa” o “no pasa” el comunero que acaba de ser llamado. Cuando “pasa” es porque cumplió con el trabajo al que se comprometió para el wircoy y su familia llevó meriendas. Los que no lo han hecho, “no pasan” y deberán pagarán una multa pecuniaria.

Con ello termina la festividad. Las meriendas sobrantes (que siempre lo son en gran cantidad) son repartidas entre los espectadores de los pueblos vecinos que estuvieron contemplando desde los bordes de la pampa, sin participar directamente del wircoy. Los marayanos empiezan a recoger sus manteles, ollas y herramientas, y suben al pueblo. Sin embargo, varios de ellos permanecen un rato más bailando acompañados por la orquesta y bebiendo.

En la noche, hay un baile general en el local de la comunidad, con el cual se cierra del todo la festividad.

Un detalle resaltante es que durante el desarrollo del wircoy o de cualquier otra festividad que implique la realización de una *costumbre*, los comuneros son muy exigentes con el presidente de la junta directiva para que este haga cumplir cada pauta que indica la tradición. Son especialmente demandantes cuando el presidente ha sido recién electo, reconviniéndole en público e indicándole que consulte al presidente saliente, al fiscal de la junta directiva o a un comunero anciano cuando no esté seguro de cómo proceder para llevar adelante la convocatoria o el rito que corresponda.

Un hecho relevante durante el wircoy del 2017: el reclamo por Mama Ruyguana.

Durante el wircoy de enero del presente año, las señoras encargadas de la selección de semillas reclamaron al tesista que debido a que “la *illa* ya no estaba en Maray”, las semillas no eran buenas y los maíces de la comunidad no crecían adecuadamente. Para apoyar su queja, las señoras mostraron que muchos de los granos que debían escoger en ese momento, estaban, en las palabras quechuas que usaron, *ismu* (podridos) y eran *ungur* (“maíz macho”, es decir, infértil). Al pedirseles que se explayaran, refirieron que estos problemas se debían a que la illa de maíz que encontró Aldo Noriega el 2011 en sus excavaciones en Tupish, había sido llevada lejos de Maray, por lo que debía volver al pueblo. La señora Rigoberta Vargas, la

anciana líder del grupo de sembradoras, fue explícita en decir que esa illa era “Mama Ruyguana, la madre del maíz” y reiteró que debía ser devuelta a Maray.

Unos momentos después, durante la alocución del presidente previamente al *mesacuy*, el comunero Isaac García Mendoza pidió la palabra e hizo este mismo reclamo, señalando que el pueblo de Maray tenía su illa, pero desde que se la habían llevado la producción de maíz era deficiente.

Cabe aquí una explicación. En el 2011, el arqueólogo Aldo Noriega presentó a la CC la conopa hallada en sus excavaciones, explicando la función de esta en tiempos prehispánicos, su importancia y que, de acuerdo a ley, debía ser entregada al Ministerio de Cultura con todos los demás materiales obtenidos en sus trabajos, como en efecto lo hizo con el conocimiento de la comunidad. Sin embargo, se aprecia que varios comuneros en seis años habían incorporado a su cosmovisión este objeto y concluido por ende que debía ser restituido a Maray.³⁴

En el subcapítulo de “Análisis...”, examinaremos las muy interesantes implicancias de este reclamo.

Réplica del wircoy en Lima. Cada último sábado de enero, en el local del Centro Social Maray, los marayanos residentes en Lima organizan una escenificación de la fiesta del wircoy. La escenificación se centra en reproducir en la amplia huerta que posee el local, el proceso de sembrío que ha sido descrito y luego realizar un *mesacuy*. Está dedicado a la confraternización de los marayanos, a afirmar una

³⁴ Al haberse dado una apropiación social del patrimonio arqueológico que partió de la propia población basándose en su cosmovisión tradicional, Aldo Noriega y el suscrito se encuentran, al momento de redacción de esta tesis, en coordinaciones para que el Ministerio de Cultura ceda la conopa en custodia a la CC Santiago de Maray.

tradición comunal en un espacio foráneo como es Lima y exhibir ante los interesados una costumbre marayana.

6.1.2. La *champería* o *cequipisay*

La faena y celebración de la limpieza de acequia, *champería* o *cequipisay* que se describirá a continuación fue registrada el 29 de abril de 2012. No hay obviamente una fecha fija para esta ya que depende de la culminación de la temporada de lluvias.

Varios comuneros entrevistados, coincidieron en señalar que era una festividad que estaba en proceso de desaparición. Actualmente no se extiende por más de dos o tres días, siendo organizada por la junta directiva de la CC, que define duración y funciones de los comuneros. Según Cornelia Mendoza Arellano (comunera, 83 años) antes podía durar más de una semana, sin embargo “ahora la cosa ha cambiado mucho” y la señora se quejaba de que en la presente *champería* no se la había convocado para que participe. No obstante, en el 2012 fue complicado para la directiva poder conseguir comuneros que intervengan en la faena, no sólo por desinterés sino por la escasa población residente en Maray, de tal modo que se contó con un promedio de 15 comuneros. El señor César Ríos (comunero, 85 años) mencionaba que antes de la baja poblacional, participaban hasta 100 comuneros en la *champería*, pero que dicha disminución demográfica se ha hecho marcada desde el año 2000, afectando las labores comunales.

El modo de convocatoria básico para la *champería* es captando la mano de obra bajo la modalidad del *ayni*, nombre que localmente se refiere al trabajo individual voluntario de un comunero en una faena comunal. La limpieza se programa en tres días partiendo desde la zona más alta y siguiendo los siguientes tramos:

- A) Primer día: de Ucón a Pacchachurca
- B) Segundo día: de Pacchachurca a Huaychohuagán
- C) Tercer día: de Huaychohuagán a Wircoy

Uno de los aspectos más interesantes de la champería es que para emprender la labor, la comunidad se organiza en dos grupos: *Ichocán* y *Allaucán*, que derivan sin duda de los antiguos nombres de los ayllus o parcialidades locales, como se vio en el capítulo anterior. Sin embargo, todos los participantes coinciden en señalar que estas ya no designan ningún tipo de barrio ni afiliación familiar que esté actualmente vigente en el pueblo.

El presidente de la comunidad nombra por cada parcialidad a un comunero anciano como *picchachicoj* quien será el encargado de supervisar la limpieza del canal. Igualmente, se nombran a dos *tacaperos* (lamperos) y dos *repasadores* por cada parcialidad. A lo largo del canal, un comunero (generalmente el presidente) va marcando con una vara el tramo de canal que cada tacapero debe limpiar. Estos tramos son llamados *topo* y en 2012, por falta de comuneros varones, lo iba marcando una comunera (ver Figura 53).³⁵ Incluso algunas comuneras ancianas debieron apoyar retirando piedras del cauce. El topo utilizado entonces era de 2 metros, pero la medida es variable puesto que cuántos más tacaperos, intervengan el topo es más pequeño y cuando lo hagan menos, este será más grande. El alguacil nombrado a principios de año, y que participó como tal en la fiesta del wircoy, reparte el *gasto* a los comuneros que van haciendo la faena. El presidente delega al tesorero de la junta directiva de la comunidad para que este dé dinero al alguacil para cubrir la compra de coca, cigarrillos y licor.

³⁵ La comunera María Salazar, de 47 años. Cabe observar que es de confesión adventista.

El primer día de la limpieza de acequias se inicia inmediatamente tras una catipada a la toma de agua en Churincocha. El convite incluye a los montañas-manantiales que flanquean a Churincocha, como son Huagra y Taberna, y cuyas corrientes convergen hacia las partes bajas. Los grupos de comuneros se distribuyen segmentos del tramo de la acequia planificado para esa jornada e inician la labor en dirección hacia las zonas bajas. El trabajo es intenso y mucho más aun cuando la cantidad de comuneros es escasa, siendo dotados constantemente del *gasto* de manos del alguacil. El primer y segundo día transcurren íntegramente dedicados a la faena. El tercer día, cuando los grupos ya llegan a la parte baja (pampa de Wircoy) es que se realiza la *costumbre* para cerrar la champería.



Figura 53. Limpieza de acequia. Una comunera va marcando el *topo* con una vara. *Fuente.* Pedro Espinoza, 2012.

En este último día, todos los asistentes adornan sus sombreros con flores. Las mujeres que se encuentren en concubinato se alistan con sus mejoras galas típicas. A su turno, las comuneras casadas se organizan arbitrariamente como parte de Ichocan o de Allaucan. Ambos grupos se desplazan hasta la zona más baja de la acequia

comunal, en las cercanías de la pampa de Wircoy, y allí se ubican apartadamente uno de otro. Las casadas traen viandas para que almuercen los hombres que realizan la faena, y una vez que las concubinas llegan al área de trabajo, las llaman buscando convencerlas para que se unan a su grupo. El 2012 estas fueron únicamente dos. Una vez que son parte de Ichocan o Allaucan se les colocan *huarcapas* (para su definición, ver Anexo 1) y se les entregan ramos de flores (ver figuras 54 y 55). Estas *huarcapas* contienen mucho más meriendas que las que se entregan a los funcionarios de la directiva e invitados al evento. Entre tanto, los grupos de comuneros que hicieron la limpieza se reúnen también allí para almorzar con las mujeres y luego limpiar el último tramo de acequia esta vez en sentido inverso, es decir de abajo hacia arriba, hasta las inmediaciones del pueblo.



Figura 54. Incorporación a uno de los grupos y colocación de la huarcapa. Fuente. Pedro Espinoza, 2012.

Una vez que se han incorporado a las concubinas sea a Ichocan o a Allaucan y todos han culminado al almuerzo, las mujeres regresan caminando al pueblo, acompañando a los hombres que van limpiando la acequia. Se van haciendo paradas en el camino, durante las cuales ellas cantan yaravíes, específicamente las mismas composiciones vistas para la fiesta del sembrío del maíz. Llegados al pueblo, finaliza la faena. Allí los hombres deben pagar lo que denominan un *rescate* para que las mujeres casadas

les devuelvan a sus concubinas. El rescate consiste en cajas con cerveza. Con ello se procede a una celebración colectiva y culmina del todo la festividad.



Figura 55. Marayanas engalanadas para su rescate. Fuente. Pedro Espinoza, 2012.

6.1.3. La fiesta del apóstol Santiago, patrón de la CC de Maray

Se trata de la única gran festividad católica de Maray, la que se realiza entre el 24 y el 27 de julio. Sin embargo, no ha sido imprescindible para la religiosidad marayana. El comunero Jesús Pacheco (69 años, comunicación personal, 2015) cuenta que debido a los gastos que afrontó la CC durante la construcción de la represa de Churincocha, la celebración se suspendió por cuatro años a partir de 1964 o 1965. Pero no se interrumpió ni el wircoy ni el rodeo ni la champería, festividades todas estas de la esfera religiosa andina. Conforme lo habían señalado varios comuneros,

hoy se aprecia que asisten menos personas a la fiesta patronal que al rodeo y casi la misma cantidad que al wircoy.

La iglesia de Maray guarda tres imágenes que son veneradas en la fiesta patronal: Santiago el Mayor (figura 56), Santiago el Menor (figura 57) y Santa Ana. Según el comunero Pedro Pacheco (83 años, comunicación personal, 2012): “A Santiago el Mayor no se le rendía culto [en Maray Viejo]. Se le tenía guardado en la iglesia hasta que un cura dijo que lo sacaran también”. Ello fue confirmado por el comunero Jesús Pacheco. En Maray Viejo, el 27 de julio también se sacaba en procesión la imagen del Señor del Discernimiento (Cristo yacente), lo que ya no se realiza en la actualidad. Cada uno de los dos apóstoles, así como Santa Ana, tiene un mayordomo particular para la fiesta patronal. No obstante, si no se encuentran ofrecimientos para la mayordomía, una misma persona puede asumir la de ambos apóstoles, lo que ocurrió en el 2012 cuando se hizo el registro etnográfico que aquí se desarrolla.



Figura 56. Santiago el Mayor. Fuente. Pedro Espinoza, 2012.



Figura 57. Santiago el Menor. Fuente. Pedro Espinoza, 2012.

La festividad empieza el 24 de julio con las acostumbradas acciones de recepción de la orquesta por los mayordomos y preparación de los juegos artificiales que son encendidos en la víspera, acompañados por el baile colectivo del caso. El amanecer del 25 de julio se recibe con bombardas. Un tipo específico de mayordomos de la fiesta, denominados albantes, preparan y distribuyen para los asistentes una *ponchada*, que es una bebida caliente preparada batiendo leche, cerveza y huevos. A las 10 de la mañana, una vez que llega el párroco de Churín, se celebra una misa, la cual, en el año 2012, fue seguida por el bautismo de niños marayanos. Luego, las dos imágenes salen en procesión (figura 58).



Figura 58. Procesoión patronal. Fuente. Pedro Espinoza, 2012.

El recorrido sigue el trecho que va de la iglesia a la plaza de armas y da una vuelta alrededor de esta última. Durante el recorrido, los fieles les arrojan puñados de caramelos, que son rápida y temerariamente recogidos por los niños, quienes se arrojan bajo el anda o entre los pies de los cargadores. Antes de ser nuevamente guardadas en la iglesia, ambas imágenes se colocan frente a frente y se hace que se saluden con una venia, mediante una inclinación de quienes las llevan en andas.

En la tarde, se da un campeonato deportivo de fútbol en el estadio del pueblo, generalmente entre equipos que representan a Maray y a las comunidades vecinas. En la noche, las andas son adornadas en la iglesia por los mayordomos de la fiesta y los fieles. En la de Santiago el Mayor se veía arreglos florales y ramos, sobre todo claveles, y en la del Menor habían algunas rosas. Igualmente, se adorna el anda de Santa Ana y se viste a la imagen, siendo la primera llenada con flores y colocándosele una huarcapa (ver figura 59). Durante el proceso se pudo recoger entrevistas en las que los asistentes manifestaban que a los santiagos se les pide sobre

todo por las cosechas y el ganado y a Santa Ana por el buen suceso de los embarazos.



Figura 59. Santa Ana con arreglos florales y una huarcapa al frente. Fuente. Pedro Espinoza, 2012.

El día 26 se ofrece también una ponchada en la mañana. Luego se hace la procesión de Santa Ana, que sigue el mismo trayecto y tiene las mismas características que la de los apóstoles. Acompañan a la santa, las imágenes de ambos (figura 60).



Figura 60. Procesión de Santa Ana, seguida por los dos Santiago. Fuente. Pedro Espinoza, 2012.

En la noche, las imágenes antes de ser guardadas hasta el próximo año, son desmontadas de las andas y ataviadas con los ropajes nuevos que han donado sus fieles (figura 61). Durante ese momento, estos pueden recibir su bendición, haciendo que les sean colocadas brevemente sobre sus espaldas (figura 62).



Figura 61. Imágenes desmontadas de sus andas. Fuente. Pedro Espinoza, 2012.



Figura 62. Bendición a los fieles. Fuente. Pedro Espinoza, 2012.

En la noche se hace la *Corrida de Cinta* en el local comunal de la CC. Es un baile durante el cual las parejas deben procurar capturar el máximo posible de cintas de tela de diversos colores que cuelgan atadas de una cuerda, insertando un palillo en un aro puesto en ellas (figura 63).



Figura 63. Corrida de cinta. Fuente. Pedro Espinoza, 2012.

Al día siguiente, 27 de julio, se hace el marcaje o señalada del ganado de la CC en una explanada frente al local comunal. Para esta labor los participantes se organizan según sus labores en:

- A) *Laceadores*: quienes echan el lazo a la res, la desploman e inmovilizan atándola mientras dura el marcaje. Son ayudados por una o más personas, entre ellos el que inserta la nariguera en las fosas del animal para jalarlo y hacerlo caer.
- B) *Marcadores*: quienes marcan el anca de la res con el marcador, una varilla de hierro candente con la inicial del propietario, y

- C) *Cinteros*: que perforan las orejas del ganado y prenden las cintas de colores de estas (si fueran novillos) o reemplazan las que tienen desde el año anterior. Además, cortan los extremos de los cuernos, aserrándolos, y del rabo.

Este tipo de organización y acciones para el marcaje se repite en la fiesta del rodeo o herranza del ganado, el 30 de agosto. Por otro lado, según dijeron los comuneros durante las entrevistas, los fragmentos de cuernos cortados son enterrados en las alturas donde pasta el ganado, a fin de que este sea protegido por los cerros.

6.1.4. El rodeo o herranza del ganado³⁶

La fiesta del rodeo³⁷ o herranza se celebra el 30 de agosto y se dedica a marcar (*señalar*) y principalmente contabilizar el ganado vacuno particular de cada comunero (llamado para el caso *ganadero* o *criandero*); distinguiéndose de este modo del marcaje de ganado que se hace en la fiesta patronal, el cual, como se vio, se aplica por lo general al que es de propiedad comunal.³⁸ Tiene una fecha adicional, el 31 de agosto, en la que se desarrolla la señalada de los burros de cada comunero; mientras que el 24 de junio (fiesta de San Juan) o en carnavales se hace la señalada de los carneros, que años atrás se realizaba en siete u ocho estancias que estaban ubicadas en las punas de Maray, pero que actualmente pasa casi desapercibida.

³⁶ El rodeo ha sido el tema de un excelente y muy completo reportaje de televisión por parte del programa Costumbres (Tuesta, 2015). El tesista colaboró con dicha producción, como investigador de la religiosidad marayana.

³⁷ En lo sucesivo denominaremos *rodeo* (con minúscula) a la festividad y *Rodeo* (con mayúscula inicial) a la colina en la cual se encuentra el corral donde se encierra y cuenta al ganado.

³⁸ El propietario del ganado “señala a la res cuando lo considere. Algunos han señalado el ganado de la comunidad y particular en julio en la fiesta del patrón, algunos señalan en carnavales o en las fechas de su cumpleaños” (Sixto García, comunero, comunicación personal, 2014).

El mayordomo del rodeo es el *puntachicoj* o *puntachicuy*, encargado de agasajar a la comunidad con comida y bebida. Su casa viene a ser la sede de la festividad, en donde se recibe a la orquesta y a las autoridades comunales, se desarrolla el *mayangachi* o *mesada* principal con estas, y se ofrecen las comidas al pueblo. Mayangachi es el nombre particular que reciben las *mesas* ofrecidas durante el rodeo.

La víspera, el 29 de agosto, se inicia con la inspección matinal que el presidente y miembros de la junta directiva de la CC hacen en Rodeo, una extensa colina a las afueras de Maray la cual ha sido cercada con muros de adobe para funcionar como corral de la comunidad. Las autoridades verifican el estado del corral, organizan a quienes registrarán el ganado que se encerrará allí y examinan la dotación de agua de un abrevadero de cemento. Todo criandero está obligado a recoger su ganado de la *moya* (pastizales comunales) y trasladarlo a Rodeo durante esa jornada, puesto que al día siguiente una comisión de la CC recorrerá los pastizales haciendo la *rebusca*, es decir recogiendo al ganado que aún quedara libre y llevándolo al corral, por lo cual el propietario deberá pagar una multa pecuniaria. El año 2015, la multa establecida era de 10 soles por cabeza de ganado, que pasaba a formar los fondos de la comunidad para obras, trámites y otros gastos de esta.

Cada criandero es ayudado por su familia o amigos para juntar y trasladar a sus reses a Rodeo. El encierro del ganado puede culminar muy entrada la noche. Algunos crianderos optan por hacer el marcaje de su ganado en algún patio o área libre dentro del pueblo, antes del encierro. Se registran en estas oportunidades los ritos que se repetirán al día siguiente, fecha principal de la festividad.

Los laceadores, los marcadores y la orquesta³⁹ que acompañan el evento llevan una huarcapa cedida por el criandero. El licor para los participantes es también provisto por aquel. Mientras se baila y consume cerveza, el criandero y su familia extienden una manta y preparan una *mesada* o mayangachi compuesta por coca, cigarrillos, los lazos para las orejas del ganado, las vitaminas y medicinas para desparasitarlo, la jeringa para su aplicación y la sierra con que se cortarán los cuernos (figura 64). Sobre la *mesada* se coloca la bandera o estandarte familiar. Tanto el diseño de este como el color de los lazos son particulares de cada criandero y servirán para identificar a su ganado. Finalmente, el conjunto se sahúma con cúnoc, una planta de las zonas altas. En el caso registrado por el tesista, los participantes declararon que la *mesada* estaba dedicada a la Pachamama, haciéndosele invocaciones muy breves y en silencio, y derramando licor sobre la tierra.



Figura 64. Mayangachi, con coca, cigarrillos y los objetos para la señalada. Fuente. Pedro Espinoza, 2014.

³⁹ En este caso, era una orquesta particular contratada por el propietario del ganado. El *puntachikoj* acoge durante la fiesta a la orquesta oficial que acompañará todo el rodeo.

Entretanto, cerca de la *mesada*, en un fogón de bosta se calienta la varilla para marcar. Una vez que esta se ha calentado al rojo vivo, se inicia el proceso visto para el marcaje en la fiesta patronal: la res es laceada, tumbada, se le cortan los extremos de los cuernos y el rabo, le hace tragar con la jeringa vitaminas y las medicinas para desparasitar, se le perforan las orejas y se colocan las cintas o se reemplazan las que ya tenía, y se le marca (figura 65). Se trata de llevar a cabo una labor rápida (no más de un minuto) para evitar demasiado esfuerzo así como sufrimientos al animal; sin embargo, ciertas reses pueden ser muy resistentes a ser laceadas, tumbadas e inmovilizadas, lo que provoca demoras.



Figura 65. Marcaje en el patio particular de un criadero. Fuente. Pedro Espinoza, 2014.

En casa del puntachikoj se recibe a la orquesta y se la lleva luego hasta el Rodeo, al tiempo que las manadas continúan llegando y siendo encerradas por su propietario (figura 66). La orquesta toca *cushcos*, una composición específica para la festividad. Cuando la orquesta deja de tocar y descansa, un grupo de marayanas, al son de una tinya, entonan más *cushcos*. Tradicionalmente, la tinya es tocada por una viuda. Como en el caso de la champería, las ancianas exhiben mayor entusiasmo para

convocar a mujeres más jóvenes y cantar juntas estas composiciones. Son así mismo quienes preservan la letra y melodía de los cushcos en la localidad.



Figura 66. Proceso de encierro del ganado en Rodeo, ya anocheciendo. Fuente. Pedro Espinoza, 2014.

Una vez culminado el encierro del ganado, el puntachikoj, la orquesta y varios comuneros regresan en grupo a la casa del primero, bailando y bebiendo durante el trayecto. Llegados a esta, se prepara en el patio el mayangachi principal que es encabezado por el presidente de la CC, funcionarios de la junta directiva e invitados notables. Contiene hojas de coca, cigarrillos, licor y en medio de ella se extiende la vara de mando del presidente (figura 67). Pueden participar también mujeres, quienes en un extremo de la *mesa* entonan cushcos.⁴⁰ Los invitados catipan de esta; en tanto se prosigue bailando, bebiendo y comiendo.

⁴⁰ Para las letras de los cushcos véase Tuesta (2015).



Figura 67. Mayangachi en casa del puntachikoj. Nótese la vara del presidente de la CC sobre la mesada. Fuente. Pedro Espinoza, 2014.

Cuando se acerca la medianoche, se toca la campana de la iglesia, avisando que todos los comuneros deben regresar al Rodeo. El puntachikoj, la junta directiva, la orquesta y los comuneros se concentran con la población en la cima de la loma, donde extienden una manta y hacen una nueva *mesada* básicamente conformada por coca y cigarrillos, de la que catipan todos los presentes. El presidente de la comunidad dirige unas palabras a la comunidad y solicita los ofrecimientos para el rodeo del siguiente año, es decir quién desea ser puntachikoj, quien dona la orquesta, etcétera. Tras ello, sin dejar de bailar ni beber, se regresa al pueblo a proseguir los agasajos. El 2015 se observó que este último mayangachi incluyó caramelos, huamanripa y escorzonera. Según el presidente en ejercicio de la CC, Luis Bedón, estas dos plantas se usan para *limpiar la mesa*.

Durante las últimas dos *mesadas* descritas, los participantes que contestaron a la pregunta de a quién dirigían la ofrenda mencionaron que a los *viejos abuelos*, otros menos que a los apus (cerros asociados a manantiales), y, algunos pocos a la

Pachamama. En efecto, el Sr. Sixto García manifestó que es constante que al catipar se invoque, dedique o se pida el favor de estos númenes. Sin embargo, y cual ocurre en el *wircoy*, el ganado se ofrece al cuidado de los antiguos abuelos o jircas en cuyos dominios pasta. Una ofrenda muy significativa al respecto, son los extremos de la cornamenta cortados durante la señalada, que son, días más tarde, enterrados en los dominios de determinado apu mientras el criandero le pide que proteja a sus reses que pacen allí.

El 30 de agosto, fecha central del rodeo, el puntachikoj ofrece una ponchada y a las 10 de la mañana, aproximadamente, un almuerzo a la junta directiva y a la comunidad. Después de ello, se trasladan a la colina y dan comienzo a la señalada principal. Cada criandero tiene un *jato* o majada, es decir una parcela pequeña dentro de Rodeo en la cual coloca su bandera y extiende una *mesada* con los mismos elementos que vimos en la señalada de la víspera (ver figura 68). Reúne a su ganado cerca de dicha majada y procede al marcaje tal como ya se describió (figura 69). Durante el rodeo o herranza del 2014, había pocos jatos en el corral comunal, debido a que muchos comuneros ya habían señalado a su ganado en fechas previas.



Figura 68. Jato en Rodeo, con su respectivo estandarte y su mayangachi. Fuente. Pedro Espinoza, 2014.

Todo el proceso se realiza con música, baile y consumo de licor. Poco después del mediodía, cada criadero paga una cuota de 5 soles (en el año 2015) a los funcionarios de la CC designados para ello y empieza a retirar a sus reses del Rodeo, las que son contabilizadas a medida que salen por el portón del corral. Tal como se dijo antes, cada res lleva en las orejas determinados colores de cintas que identifican un propietario en particular y están marcadas con la inicial de este. Antes de salir, las reses son rociadas con cerveza y cuando cruzan el portón se les arrojan golosinas, que son temerariamente disputadas entre las patas de las reses por los niños presentes. El retiro del ganado puede durar hasta la noche. A continuación de ello, el puntachikoj y los comuneros y funcionarios que aún quedan en el lugar, regresan al pueblo bailando y cantando cushcos. La festividad se cierra con el baile comunal acostumbrado.



Figura 69. Señalada y marcaje en Rodeo. Fuente. Pedro Espinoza, 2014.

6.1.5. El día de difuntos

El día de difuntos se conmemora en Santiago de Maray de una manera muy breve y sencilla, sin alcanzar la relevancia que poseen las festividades vistas hasta aquí. Es

notorio que la migración de Maray Viejo hacia Gapash así como la emigración de marayanos durante las últimas décadas, ha hecho que la celebración se vaya simplificando. Según dice la comunera Sabina Richardzon (80 años), durante los primeros años en Gapash los marayanos todavía subían el 1 de noviembre en procesión con velas desde el pueblo nuevo hasta Maray Viejo.

Actualmente, en el día de difuntos pocas familias (por ejemplo, aquellas de los comuneros Gumercindo Pacheco y Prisciliano Rosas Arellano) van al cementerio del pueblo viejo a visitar a sus fallecidos, puesto que la mayoría los tienen en el cementerio local, en la ladera alta de Tupish. Algunos de los que aún acuden a Maray Viejo, mantienen la costumbre de catipar con el muerto y dejarle una merienda, pero ya es poco frecuente.

Los demás marayanos acuden aproximadamente desde la 7 de la noche al camposanto del pueblo y permanecen allí hasta las 10 de la noche, si bien algunos pueden quedarse hasta la madrugada libando licor y departiendo. La fecha en la que se hizo el registro para esta tesis (1 de noviembre del 2014), se vio que los asistentes siguen un orden de actividades simple, que es colocar velas en las tumbas o nichos, rezar, y conversar con los familiares durante un rato intercambiando recuerdos sobre el difunto (aunque también matizando con otras conversaciones) y compartiendo licor y, en varios casos, chacchando coca. No hay un patrón para el número de velas que debe ser colocado en las tumbas ni para el tipo de rezo dedicado a los difuntos. No se observó tampoco ninguna *mesa* ni alguna otra clase especial de rito.

6.2. Ritos no periódicos

6.2.1. Ritos funerarios

Al fallecimiento de un comunero, en Maray se manifiestan ritos recurrentes en otras zonas de los Andes centrales. Durante toda la noche del velorio, los deudos, amigos y vecinos acompañan catipando para que el alma tenga buen viaje. A la vez, se coloca ceniza en el umbral de la puerta, que los presentes en este evitarán pisar. Ello se hace

para saber quién será la siguiente persona en fallecer. Si aparece en la ceniza la huella de un ave, un niño será el próximo en morir en el pueblo. Si lo será un adulto, se imprimirá la huella del calzado que este usa. Jorge Silva Richardzon (marayano, 49 años) cuenta haber visto este último tipo de huella y que era una impronta leve.

Ello contrasta con el uso en el vecino pueblo de Puñún, donde, según Ronald Mendoza (marayano, 36 años), el día que se sepulta al fallecido en el cementerio, algunos suelen esperar discretamente a cierta distancia de la tumba a que den las 6 de la tarde o una hora cercana a la puesta de sol. En ese momento ingresará al cementerio el ánima de la próxima persona que morirá, la cual viene a visitar al recién enterrado. Viendo los rasgos y apariencia del ánima se identificará a aquella.

En Maray, se realiza además el *pichcagachi*, que consiste en que los familiares del difunto velan las ropas de este al quinto día de su muerte.

Ha caído en desuso el llevar al velorio la imagen del Señor de las Ánimas (Cristo crucificado). Esta imagen pequeña, así como una mucho más grande de la misma advocación y que preside el altar principal, permanecen en la iglesia de Maray. Se trata pues de un rito de la esfera católica que ya no continúa más, lo que contrasta con los varios de la esfera religiosa andina que, en cambio, siguen vigentes.

6.2.2. Lectura de hojas de coca y granos de maíz

Como se adelantó en el acápite 3.6.1. en Maray hoy quedan nada más que dos personas que saben leer coca y granos de maíz: la comunera Victoria Uribe, de 86 años, y el comunero Máximo García, de 76 años, respectivamente. La marayana Manuela Mendoza, de 68 años, también conoce la lectura de hojas de coca, pero reside en Lima.

La señora Uribe vive sola en el barrio de Tupish, por lo que la CC está encargada de su manutención. Se recibieron referencias de su conocimiento de la lectura de coca el año 2012, de parte de comuneros de filiación adventista que no veían con muy buenos ojos aquel saber. Es probable que por ello, además de su comprensible

desconfianza hacia extraños, la comunera fuese renuente a admitirlo y a aceptar una entrevista para esta tesis cuando se le propuso. En el año 2013, la Bach. Karen Luján nos acompañó a Maray y logró que la señora Uribe le hiciese una lectura.

La señora inició acumulando hojas de coca entre sus manos cerradas, dándole un soplo y echándolas sobre una pequeña manta que había acomodado en su regazo. Las consultas que hizo la Bach. Luján fueron respondidas de acuerdo a cómo habían caído las hojas sobre la manta. Si mostraban el haz se interpretaba como un “sí” y si caían del lado del envés indicaban un “no”. Ello se combinaba con otros indicios para poder ampliar la respuesta con detalles. Por ejemplo, si las hojas estaban dobladas o rotas, también se interpretaba como un augurio adverso.

Por su parte, el señor García refirió al tesista el año 2013 que había aprendido el arte de leer los granos “de curioso”, pero no lo practicaba con frecuencia. Según narró, puesto que por diversos motivos no se pudo hacer una lectura en el momento de la entrevista, el método seguido es básicamente el mismo que se ha descrito para las hojas de coca: la manera cómo caen los granos de maíz y hacia dónde señala el ápice de estos, indica “sí” o “no”. Lamentablemente, no se pudo entrar en mayores detalles durante la entrevista.

Los marayanos consultados sobre los comuneros que tenían estas habilidades, coincidieron en afirmar que tales tradiciones se estaban perdiendo fundamentalmente porque no son ya transmitidas a los jóvenes, habida cuenta que estos emigran del pueblo. Sin embargo, pese a lo visto en el caso de la señora Uribe, descartaron que la prédica adventista marayana pudo influir en que fueran desapareciendo.

6.2.3. Hondeo a la laguna de Atash

El mencionado rito está detallado en la entrevista transcrita en el Anexo 3.1. Aquí se hará un repaso para tener en cuenta sus características generales. Cabe resaltar que Jayden Richardzon también denominó a este rito como “el de los Santiagos para buscar lluvia”, antes de iniciar la entrevista.

Cuando la temporada húmeda demora en iniciar, hacia el mes de febrero el presidente de la CC convoca voluntarios para “ir a buscar la lluvia”. Quienes conocen de qué trata el rito, se ofrecen para ello. Luego de una asamblea comunal, catipan y preparan una humita de maíz, coca, cigarrillos, una honda y otros elementos. Con ellos se dirigen a la laguna de Atash, en el vecino distrito de Leoncio Prado (Huaaura). Al acercarse a la laguna, se descalzan y durante un trecho se desplazan de rodillas hasta llegar a ella, mientras piden “a los cerros que les mande su lluvia”. Una vez hecho estos ruegos, hondean a la laguna con la humita. Si al impacto emerge un vaporcillo, es señal de que habrá lluvia. Permanecen catipando durante el día y si lo ven conveniente envían a algunos de sus acompañantes a hondear otras lagunas, entre ellas la de Punrun, en Cerro de Pasco.

Quien hondeó la laguna se retira de la misma forma en que se aproximó a esta; de rodillas y descalzo. Mientras lo hace, no deja de rogar por lluvias a los cerros y a Santiago el Mayor o el Menor dependiendo de a cuál tenga fe. De regreso, comunica a la CC que el viaje ha sido positivo y que lloverá pronto. Es muy relevante la siguiente afirmación de Richardzon respecto a esto último: “Y a veces, creo por la fe, coincidía: llegaba la lluvia. Sí, llegaba la lluvia, llegaba la lluvia. Sí. Y tenían esa fe. Más bien personas de mi edad estamos perdiendo esa costumbre.” Dicha relevancia estriba en que el entrevistado es practicante de la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera, pero ello no le impide aceptar la *eficacia* del rito.

6.3. Análisis de la información obtenida

El wircoy presenta los rasgos generales de las fiestas del maíz que se dan en los Andes centrales tal como los reseña Mariscotti (1978): concurrencia con atuendo festivo en el que es característico el sombrero adornado con flores, frutos y cintas multicolores; división sexual de las tareas de labranza (los hombres barbechan, las mujeres siembran), canto de *haylli* y banquete colectivo de culminación (p. 152. Compárese también con Laussent-Herrera, 1989, pp. 13-19). Pero contrariamente a la línea de planteamiento de Mariscotti, y aunque ciertos oferentes no dejen de invocar a Pachamama durante las catipadas de la festividad, no se ha encontrado que

esta se encuentre especialmente dedicada a dicha divinidad ni a ninguna advocación mariana que pueda vincularsele.

Tampoco se halló algún tipo de ofrenda o catipada comunal dirigida exclusivamente hacia los cerros tutelares. Sin embargo, un entrevistado (Máximo García, 76 años) señaló que esto se debía a que en el sembrío del maíz no se ofrendaba a dichos cerros, sino a la pampa y colinas cercanas en que se realizaba la siembra (como son Wircoy, Estanco o Yanahura), desmenuzando entre los dedos las hojas de coca y soplando los fragmentos en dirección a aquellas. Otro tanto ocurre, según el señor García, con la siembra o cosecha de la papa: se catipa con los *viejos abuelos* de las colinas o sitios en donde se está sembrando el tubérculo, como son Pampa, Cuyanque o Pircamarca. El señor García aclaró que se ofrenda a los cerros tutelares Churincocha, Pargata o Gulgul para “cuestión de ganados” pues “son majadas [propiedad] de los cerros”. Por ello, siempre de acuerdo al informante mencionado, el ruego hecho durante la catipada en la señalada dice: “*Viejos abuelos* de Pargata, vas a cuidar mi ganado”.

Se confirma de este modo que el agua y el ganado son propiedad o custodia de los cerros, una muy difundida creencia en la religiosidad rural de los Andes centrales. A la vez, se corrobora una suerte de especialización y circunscripción de apus, por las cuales unos se vinculan a la agricultura del maíz en tierras templadas o a la de la papa en tierras altas; mientras que otros, las cumbres o cerros tutelares, se relacionan al agua y a la ganadería.

La cruz de flores que enseñoorea la faena de sembrío y la bendición de los alimentos en el mesacuy abren interesantes vertientes de análisis. Una cruz que recuerda a la improvisada para el wircoy, era movilizaba en el sembrío ritual del maíz que realizó hasta 1977 la comunidad de Pampas-La Florida (valle de Chancay) en Callacancha, específicamente en tierras sagradas vecinas al sitio arqueológico de Cuto (Laussent-Herrera, 1989). Sobre una roca-huaca situada en la tierra consagrada al santo patrón

comunal, había una cruz que, en la fecha de dicho sembrío, era llevada a una plataforma en Cuto, en donde se reunían los comuneros para iniciar la faena, y desde donde dominaba visualmente las tierras en las que se laboraba. Allí se le cubría de flores y se le habilitaba un santuario hasta que, culminada la faena, era devuelta a su lugar original (1989, pp. 13-14 y 16-18). De lo documentado por Laussent-Herrera se deduce que el traslado de la cruz sería una manera de llevar al santo patrón y a la roca-huaca a donde supervisarían y reforzarían la sacralidad de la labor de cultivo. Esto podría explicar la habilitación de la cruz del wircoy, pero sin tener el carácter de roca-huaca (o de huanca) que presentaba en Callacancha, como veremos a continuación.

Aun cuando, como en el caso de la cruz en Cerro Quichunke, pueda proponerse que la cruz de flores del wircoy sería un sucedáneo de una huanca, los comuneros no le dan ni el carácter de ancestro, ni de custodio ni ninguno otro que define a una huanca como tal. Siendo un elemento de la esfera religiosa católica y que, según lo manifestado por un comunero, se le coloca allí “para que la Pachamama y los jircas se alegren”, son posibles dos interpretaciones. La primera, que, como en Callacancha, adquiriría una posición de supervisión o permisión de la faena. De este modo, la cruz de wircoy además confirmaría la sacralidad de un espacio que ya desde antes se considera sagrado (*Cf.* Millones y Tomoeda, 2010, p. 74). La segunda es que era incorporada a un contexto ritual en el que acompaña y refuerza a los otros dos númenes invocados para garantizar la producción agrícola.

En cualquiera de dichas interpretaciones (y aunque no son excluyentes entre sí) se evidencia que en el sincretismo actual, a diferencia del “Dios para los españoles, las huacas para los indios” atribuido al razonamiento indígena en la Colonia Temprana (Arriaga 1621/1999, p. 84), las divinidades católicas y andinas no están enfrentadas sino que cada cual tiene su espacio pero a la vez se complementan entre sí y atienden conjuntamente las necesidades y celebraciones de los creyentes. Esto prueba la flexibilidad andina para incorporar y conciliar a númenes que la extirpación de idolatrías propugnó como antitéticos.

Ahora bien, en el reclamo por la illa hecho por las sembradoras y un comunero, hay tres aspectos muy destacables para la investigación:

- A) Hasta el wircoy del 2017, no había sido evidente que las conopas fuesen parte de la religiosidad marayana actual. Ninguno de los entrevistados para esta tesis había hecho antes referencia a estos objetos ni manifestado creencias al respecto cuando se les preguntó sobre conopas o illas, de modo que se había concluido preliminarmente que el culto a estas ya no existía si bien había sido recurrente en los expedientes de 1677 y 1724. Se aprecia pues una reactivación del mismo bajo circunstancias de crisis como la productividad deficiente del maíz.

- B) Las sembradoras y el comunero Isaac García no usaron la palabra *conopa* que fue a la que apeló el arqueólogo Aldo Noriega cuando explicó a la CC los resultados de sus excavaciones, sino *illa*, lo que indica que era un concepto local tradicional, latente e independiente del manejo por el equipo de arqueólogos que trabajaron en Tupish.

- C) Es sumamente interesante que la señora Vargas la denominara *Mama Ruyguana*, ya que de inmediato trae a la mente el mito de Mama Raiguana. Como se vio antes, el mito era conocido en Cajatambo en 1656 y en el distrito de Huariaca, Cerro de Pasco, en los años setenta del siglo XX; y una huaca de nombre Raiguana era adorada durante la limpieza de acequias en Andajes (Rostworowski 2001, p. 190, y 2007, pp. 70-71). Se trata por lo tanto de una divinidad extensamente difundida, continua y que corrobora la estrecha interrelación cultural entre Cerro de Pasco y la región de Cajatambo-Checras. Se confirmaría así mismo su rol de otorgadora de alimentos; delpreciado maíz en este caso en particular.

Obsérvese que Mama Raiguana ha terminado siendo identificada en Maray con una conopa, a diferencia del relato citado por Rostworowski en donde son madre e hijo. No obstante, sea una como divinidad y otro como objeto propiciatorio, ambos son otorgadores de alimentos, de lo que podría haber resultado se les haya confundido y unificado a través de los años, si bien esto es aun conjetural.

Aunque el cultivo del maíz puede sufrir los problemas reflejados en el reclamo por la illa, no ha dejado de ser económicamente importante para la CC, además de producir una calidad de grano prestigiosa a nivel regional. No hay una mera insistencia en la realización del wircoy por puro afán de afirmación identitaria tradicional, aun cuando es claro que esta impulsa también la festividad. Da mejores luces al respecto regresar al caso de Pampas-La Florida, también en la sierra de Lima, en donde la comunidad acordó terminar del todo con el cultivo ritual del maíz y con las tierras categorizadas como huacas, para cederlas al sembrío de frutales, mucho más convenientes económicamente (Laussent-Herrera, 1989). En tal sentido, “la práctica religiosa asociada al cultivo del maíz pierde su carácter sagrado cuando ella se convierte en un obstáculo al desarrollo comercial de la comunidad” (Laussent-Herrera, 1989, p. 5).

En la champería, limpieza de acequia o cequiapisay se repiten características básicas de otras festividades del mismo tipo en los Andes. En la sierra de Lima, para 1923 Tello y Miranda describen la limpieza de la acequia de Karwa Yuma en Casta. La organización de las faenas es muy similar a la que se mantiene en Maray, iniciándose en ambos casos con un “pedido de permiso” a las divinidades, cuando las autoridades indígenas van al sitio arqueológico de Mashka a solicitar a Wallallo su anuencia para la festividad. En casta se designaban también funcionarios para repartir la chicha y la coca, dividir la acequia en topos, etcétera (1923, p. 513). Las mujeres acompañan también partes de las faenas cantando yaravíes y tanto ellas como los jóvenes se adornan con flores (1923, pp. 536-537). En Casta, se anuncian a los recién casados o se forman parejas el último día en el ritual de la Wari Runa (1923, pp. 546-549). Al igual que en Maray, se constata la orientación de la festividad hacia la formación o reconocimiento de uniones maritales dentro de la comunidad, vinculándose así agua y reproducción humana.

Añádase que de acuerdo a Garcilaso de la Vega (1609/2008), *Tupu* es una fanega de tierra para sembrar maíz, pero también llamaban así a una legua de camino, a cualquier medida de agua, vino u otro licor, y como verbo le daban el sentido de “medir” (p. 257). Es pues una unidad variable de medición, tal como se ve en Maray.

Una diferencia importante entre Casta y Maray es que en el primero sus parcialidades de Yañac y Yacápar no operan durante la champería, pero sí funcionan para cualquier otra faena como grupos laborales competitivos (Gelles, 1984, p. 313). Ambas localidades viven hoy una crisis motivada por la baja participación de los comuneros en ella. Es así que en San Pedro de Casta se exige un faenero donde antes eran obligatorios dos, a causa de que el incremento demográfico “ha afectado las exigencias de la comunidad sobre la unidad doméstica” y habiéndose reducido las tareas, incrementado las inasistencia y dado mayor tiempo al descanso y al consumo de licor (Gelles, 1984, p. 319). Nótese que factores demográficos contrapuestos (pues Maray sufre de una severa baja poblacional) pueden ocasionar las mismas desventajas en la organización de las ceremonias y fiestas tradicionales.

La división de Maray en Ichocán y Allaucán ya no corresponde actualmente a ningún tipo de organización bipartita en barrios, sino a una recreación simbólica actual de dos grupos de parentesco, como lo demuestra el que sirva para formar dos grupos de mujeres casadas. Designan también a grupos laborales para la limpiecequia, pero que no son más funcionales competitivamente debido a la baja poblacional y a que han perdido su sentido de parcialidades. Un caso similar ocurrió en la comunidad de Huaros, en Canta (Lima). Según Farfán (2002), al ser los indígenas reducidos en Huaros, los pueblos se dividieron en dos barrios: Huaroslao para los provenientes de Huishco y Huanarpun para los provenientes de Aynas (p. 6). Las tierras estaban adjudicadas a cada parcialidad, pero ello se fue perdiendo por factores externos y por alianzas matrimoniales que han generado vínculos de parentesco y permitido acceder indistintamente a las tierras de ambas (Farfán, 2002, p. 7).

Surge por supuesto la pregunta de qué ocurrió con el ayllu o parcialidad de Quimallanta, que figura en la documentación vista en el capítulo anterior. Es

probable que migraciones y bajas demográficas la hayan hecho desaparecer, lo que implica que en la Colonia hubo casos en que esquemas socio-espaciales originalmente tripartitos pudieron haberse transformado en bipartitos. Sin embargo, ello es todavía una hipótesis de trabajo.

La champería en Maray confirma así mismo la estrecha asociación de la mencionada festividad a la veneración a los jircas, en tanto estos son, como dijimos antes, cerros y manantiales simultáneamente. El primer día de la limpieza de acequias se inicia inmediatamente tras una catipada a la toma de agua en Churincocha, cerro tutelar que a la vez da nombre a la quebrada por la que desciende el agua desde él. El convite incluye a los jircas (cerros y manantiales) que flanquean a Churincocha, como son Huagra y Taberna. Todos estos se definen así como garantes de la disponibilidad de agua para un sistema agrícola de regadío.

En cuanto a la fiesta de Santiago apóstol patrón de Maray, esta es similar a las celebraciones patronales de cualquier otro pueblo de los Andes centrales en lo que concierne a los ritos propios de la esfera religiosa católica. Dentro de la esfera religiosa andina, coincide también con las costumbres de otras comunidades rurales en lo referido a la realización del marcaje del ganado durante la festividad. Esta relación entre el apóstol Santiago y dicha actividad ha sido bien resumida por Baulenas (2016):

Sobre la faceta ganadera de Illapa, quiero recordar que su importancia siguió vigente en época colonial y hasta la actualidad a través del sincretismo con Santiago el Mayor. Cuando se produjo la evangelización de los Andes, Santiago se convirtió en el nuevo Illapa, y se le adoró como tal. Las comunidades mantenían el culto ancestral bajo la nueva advocación a Santiago y es por ello que, incluso después de siglos de evolución, el santo siguió estrechamente vinculado a las prerrogativas propias de Illapa. En las fiestas del Patrón Santiago, el 25 de julio, es cuando se celebran los rituales de marcación y conteo del ganado. (Pp. 328-329)

Hasta donde se ha llegado con la investigación, se ha visto que la procesión de dos imágenes del apóstol es circunstancial. Las entrevistas realizadas entre los feligreses no indican, como podría apriorísticamente pensarse, que se trata de un antiguo culto dual dedicado a dos santos diferenciados y con atributos distintos. Incluso algunos marayanos no distinguen a Santiago el Mayor del Menor.

En Maray ha decaído la veneración a la Purísima pero se mantiene protagónica la de Santa Ana, lo que podría explicarse por el auxilio que da para los embarazos, esto es, para la reproducción y continuidad vital de los comuneros. La virgen María no sería por ende el único numen católico que puede llenar esta necesidad básica para la supervivencia humana en los Andes.

Dada la conocida identidad entre Illapa-Libiac y Santiago se esperaría que la celebración dedicada a este sea la más destacada en Maray, teniendo en cuenta la enraizada tradición prehispánica y colonial de culto al rayo en la región. No obstante, fue suspendida durante algunos años, sin que, en cambio, dejaran de realizarse ni el wircoy, ni la champería, ni el rodeo, cuyo inversión conjunta es sin duda mayor a la que demandaría la patronal. Hoy, esta misma fiesta no tiene el grado de convocatoria del rodeo y es poco mayor a la que atrae el wircoy, sin considerar que esta tiene una concurrida réplica en Lima.

Tal posición secundaria de la fiesta patronal puede explicarse porque las festividades de la esfera religiosa andina están íntimamente ligadas a la base económica local, especialmente a la ganadera (Cf. Marzal, 1983b, p. 212; 1988a, p. 117; 1988b, p. 179), y en este marco refuerzan la interrelación entre los comuneros y sus jircas, lo que hace innecesario acudir a Santiago. Los jircas protegen el ganado comunal, dotan el agua de sus manantiales y traen las lluvias; atendiendo de este modo los requerimientos inmediatos de los comuneros. La relación que ellos establecen con los *viejos abuelos* es además cercana y, valga la redundancia implícita, familiar; mientras que el apóstol está dentro de una jerarquía divina que lo hace más lejano del creyente. Esto no impide que se invoque su favor sobre todo en ritos muy

importantes como el hondeo a la laguna de Atash, cuando se hace fundamental apelar al auxilio de la mayor parte del panteón religioso local para así conjurar la sequía. Pero la figura de Santiago no es considerada como la fundamental de la religiosidad marayana ni, aunque suene obvio, se le reconoce como Libiac o Illapa (nombres extraños para la mayor parte de entrevistados), ni se le considera *huaca*.

La manera en que actualmente los *viejos abuelos* responden a sus descendientes es cumpliendo con atender las necesidades de estos, o sea siendo *eficaces*. Sin embargo, ante la ausencia del especialista religioso para el caso, no tienen más la capacidad de comunicarse directa, permanente y oracularmente con los comuneros. De ello se desprende que, otra vez, la relación entre una montaña y un comunero se asemeja a la que tiene un feligrés católico con un santo. En tal relación el feligrés puede orar libremente, interpretar también de manera libre las señales que le da el santo, crear ritos particulares para implorar su auxilio, etcétera. Por lo tanto, bajo la permanencia formal del culto a las montañas-manantiales hay cambios en las creencias, la experiencia religiosa y en las formas de organización.

La herranza del ganado es una festividad ampliamente difundida en los andes, y cuyas pautas rituales para la señalada y el marcaje han sido tratadas en la abundante bibliografía sobre la religiosidad de los pastores andinos (véase Altamirano, 2015, Nota 3).

Llama la atención que durante los tres días que dura la celebración completa (del 29 al 31 de agosto) se realiza varias *mesadas*, denominadas mayangachi, tanto a nivel familiar como de la junta directiva de la CC. En esta participan los miembros de la junta, los funcionarios para el rodeo (puntachikoj y otros), e invitados. Cual ocurre también en la catipada por la víspera del wircoy en el local comunal, la vara del presidente se coloca echada sobre la *mesada*, dándole a esta un carácter más solemne e indicando que es una ofrenda o compartir en nombre de toda la CC hacia los cerros y la Pachamama. En las individuales, participan el criandero, su familia y los

comuneros amigos que lo apoyen en la señalada. Los objetos que son consagrados en las mesas de los criaderos contienen los instrumentos para la señalada así como las medicinas y vitaminas para el ganado, además de la coca, cigarrillos y alcohol. El conjunto se sahúma con cúnoc o cónoc, una planta de altura que ya era conocida con ese fin desde hace siglos.

La sahumación con cónoc se halla registrada en documentos coloniales. Hernández Príncipe narra que en Ocros un sacerdote indígena para hablar con la huaca Yallpu Huallanca, “una piedra lengua como medio lumbrar atestada de sacrificios”, se preparaba con ayunos 15 días y “habiendo encendido los unos brasas de unas muy estimadas llamadas Cónoc yerbas traídas de muy lejos, le sahumaban e inciencaban el rostro y con esto entraban al sacrificio. Estas cenizas se guardaban” (p. 56). La citada planta también habría dado nombre a la laguna de Cónoc [Conococha], donde la unión de la pareja de huacas Apu Ingacha y Huari Carhua, hace surgir a “los carneros de la tierra [llamas y alpacas]” (Hernández Príncipe, 1621/1923, p. 37).

Según lo explicado hasta aquí, el rodeo es una festividad en que se acrecienta la ritualidad para dirigirla principalmente a los cerros *viejos abuelos*, a quienes se les solicita la protección y la fructificación del ganado, el medio de vida máspreciado por el comunero marayano. La particular dualidad marayana entre el modo de vida agrícola y el ganadero, impulsado por la ubicación del pueblo a mitad entre las tierras bajas y las altas, se orienta más bien predominantemente al último de ellos.

El día de los muertos en Maray ha perdido ya muchos elementos de la esfera religiosa andina. Aquí es notorio que un factor de abandono de estos ha sido el traslado de la población a Gapash, lo que la alejó del cementerio antiguo, así como, una vez más, la emigración habida en décadas recientes.

Paradójicamente, del lado de los ritos no periódicos, los de tipo funerario son más bien los mejor rastreables siglos atrás y en los que se no se perciben cambios sustanciales, como en la colocación de ceniza en el umbral y en el pichcagachi, el duelo de cinco días. Hernández Príncipe escribía en 1621 que el *pacarico* era el ayuno mortuorio de cinco días, como parte del cual se derramaba ceniza en casa del difunto para ver si regresaba a esta según las huellas que dejaba impregnadas allí (1621/1923, p. 41). Similarmente pasa con la lectura de hojas de coca y granos de maíz en Maray, que mantiene la especialización y métodos documentados por Arriaga en el siglo XVII (1621/1999).

Por otra parte, desde una perspectiva etnográfica, los especialistas religiosos que aún quedan en Maray equivaldrían a *pampamisayoc*, vaticinadores de menor jerarquía que los *altomisayoc*, quienes convocan y tratan directamente con las huacas más destacadas de la región (Lanata, 2007, pp. 144-146). Estos últimos no existen en el pueblo, a diferencia de lo visto en la Colonia y muy posiblemente en épocas prehispánicas, por lo que la “persistencia religiosa” hasta el presente debe radicar en circunstancias o actores sociales distintos a la organización sacerdotal andina.

Es probable que durante los años en que evangelistas y adventistas se popularizaron en Maray, hayan ejercido presión social contra las actividades de los especialistas religiosos andinos, lo que provocó que estos se retrajeran y limitaran la transmisión de sus saberes. Sin embargo, fieles de ambas iglesias intervienen hoy en las faenas comunales asociadas a los ritos festivos, en tanto estas son convocadas por la CC y ellos son parte de la misma, incluso ocupando cargos en la junta directiva. Así los protestantes marayanos participan también de la flexibilidad religiosa andina y son factores activos no solo de cambios sino de continuidades. Esta situación se distingue mucho, por ejemplo, del caso de las comunidades de Patacancha y Rumira Sondormayo en Ollantaytambo, Cusco, donde la conversión evangelista ha significado una rotura completa con la tradición andino-católica y no se acomoda a la teoría de la emergencia y la persistencia de la religión andina (Eby, 2014).

Pero ¿cuál es el actor social que asegura entonces la continuidad de las *costumbres* ante la inexistencia de una organización religiosa que lo haga? Es la propia CC a través de su junta directiva. Los rituales marayanos periódicos y no periódicos, se llevan a cabo, en efecto, ya sin una organización compleja de especialistas religiosos, el que es un cambio de fondo bajo la apariencia estacionaria de la formalidad ritual. La junta directiva suple este vacío convocando, organizando y llevando adelante los rituales. La propia comunidad es particularmente exigente con el seguimiento que cada nuevo presidente de la junta debe hacer de las pautas de la *costumbre*. Pero tampoco debe entenderse que busca un inmovilismo absoluto o un regreso al pasado.

El papel medular de la organización comunal para el mantenimiento de las costumbres se ve claramente en el último rito abordado en este capítulo: el hondeo a la laguna de Atash. Para este existen varios casos que reflejan su difusión amplia en los Andes centrales así como sus variaciones.

Basándose en datos de otros autores, Mariscotti (1978) describe al ritual así: los dirigentes de la comunidad contratan a un especialista religioso o *paqo*. Luego los ritos principales se llevan a cabo en una laguna glaciar cumbreña, a la cual el paqo y los funcionarios (a quienes se las denomina “llamadores de lluvia”) se dirigen con música y blandiendo estandartes y hondas. Una vez llegados, el paqo reza e invoca a la laguna por lluvia y luego lanza piedras sobre esta con la *waraka* buscando que reboten, al tiempo que llama a la lluvia. Finalmente, la comitiva regresa a la comunidad con recipientes en los que portan agua de la laguna, con la que asperjen sus sementeras (pp. 175-176). Mariscotti señala también que las poblaciones de regiones próximas a la costa van hasta el mar a realizar los ritos para la caída de lluvia (p. 176). A orillas del lago Titicaca se usan ranas o sapos para este fin, los que se sacan de dicho lago y con agua proveniente del mismo y con los batracios, se sube al monte Atoja. Allí se depositan estas ofrendas en piedras con horadaciones, hasta que el líquido se evapora y las ranas sedientas croan (p. 177).

Villar Córdova (1935) narra que en Lachaqui y Viscas (Canta) se realizaba aún la fiesta de la Hualina “en honor del dios del mar”, durante la cual se mezclaba agua de mar y de las lagunas en cántaros que luego eran rotos por los sacerdotes *Llachac-Villac* en un altar de piedra (pp. 124-125). En años de sequía, la fiesta culminaba con el sacrificio de una cría primeriza de llama, que debía ser de color blanco y a la que se llamaba *pacocha*; cuya sangre se recogía en una olla y era llevada a ser rociada en lagunas, arroyos y puquios (p. 195).

Apréciase que en todos estos casos hay un especialista religioso que procede con el ritual, lo que no se da en Maray donde el presidente de la CC llama a voluntarios que tengan conocimiento de aquel, ante la inexistencia de especialistas. Pero estos igualmente informan a la comunidad sobre el resultado del rito, por lo que la junta directiva termina siendo la instancia que aprueba o descarta la eficacia de este o sus procedimientos y, por lo tanto, decide la continuidad del rito.

7. DISCUSION

7.1. Continuidades en el significante, cambios en el significado

La presente tesis plantea que es insostenible la *persistencia religiosa* entendida como un estado invariable de los fenómenos religiosos a través del tiempo, sean estos de origen andino o católico. Invita también a que las continuidades formales de los ritos andinos no sean leídas única y automáticamente como indicadores de dicha persistencia, sino que así mismo se preste atención a los cambios que subyacen bajo la invariabilidad aparente. La interpretación de los ritos y otros componentes de la religión tal como han sido definidos en el Marco Teórico (Capítulo 2), reconoce que si estos son elementos simbólicos están por ende compuestos por un significante y un significado, pudiendo haber continuidades en el primero pero cambios profundos en el segundo.

Esta discordancia puede adquirir diversas formas por las cuales un significante o su significación puede estar a menor o mayor distancia (*i. e.* ser más o menos semejante) con respecto al estado de partida del fenómeno religioso. Nunca habrá una igualdad ni una diferenciación completa con dicho estado; ya que una igualdad total no sería factible en la dimensión diacrónica de la cultura y una distinción total implicaría que se han convertido en dos fenómenos diferentes, sin vínculos entre sí. Los grados de disyunción entre significado y significante se dan pues a lo largo de un continuo.

La manera cómo la huanca de Maray Viejo es hoy percibida por los marayanos, ilustra la continuidad en la forma y el cambio en el significado. A simple vista se puede decir que no tiene diferencias ni morfológicas ni de emplazamiento espacial con las prehispánicas. No obstante, se asocian a experiencias místicas distintas. La semejanza es aún más cercana con el estado inicial en el caso del rito funerario actual de colocar ceniza en el umbral de la casa del difunto, casi idéntico al que narran Hernández Príncipe o Arriaga en 1621. Sin embargo, el mero hecho de que el contexto social y temporal sea diferente, tiene implicancias en la manera cómo se

relacionan los participantes entre sí durante el ritual o cómo conciben a este. Pero en general, mientras mayor sea la percepción de *eficacia* de un rito, menores serán sus diferencias con el estado de partida.

Surge la pregunta de si pueden darse diferencias en la forma pero no en el significado de un fenómeno religioso a lo largo del tiempo. Al parecer del tesista, ello no es posible, si bien diversos investigadores hablan de una matriz cultural o ideológica andina que se ha mantenido invariable. Cabría advertir que incluso los reconocidos conceptos andinos de *Hanan Pacha* y *Uku Pacha* podrían estar remitiendo exclusivamente a una catequesis católica (Lanata, 2007, p. 110).

Lo desarrollado hasta aquí se explica mejor con los resultados concretos de esta tesis en cuanto a la trayectoria temporal de los objetos sagrados que son indicadores de continuidad y cambio.

7.2. Trayectoria temporal de las huancas y conopas: de la huanca como huaca, a la huanca como santo

Plazas con huancas como las de Tupish reflejan que el culto a estas últimas en tiempos prehispánicos era institucionalizado (es decir, asumido por el sistema sociopolítico y religioso local), público y articulador de las actividades del asentamiento. Además cada huanca era la petrificación de un dios, héroe mítico o ancestro en particular (con un nombre propio), que como tal identificaba al ayllu o grupo de ayllus residentes allí. Los sacerdotes intermediaban la relación de los fieles con esta, interpretando sus oráculos y mensajes, y cuidando del cumplimiento de las celebraciones periódicas que debían hacerse.

Por su parte, la huanca republicana de la plaza de Maray Viejo mantiene por su ubicación una relación visual con los cerros sagrados o jircas, como ocurre con Quichunque, Antashuay y Tupish. Pero si bien se le reconoce como la guardiana del pueblo, equivalente a una huanca marçayoc según la documentación colonial (Avendaño, 1617/2003, p. 716; Arriaga, 1621/1999, p. 128; Duviols, 1979, p. 10),

carece ya de un nombre propio más allá de la denominación genérica de *Plazahuanca*. Esta despersonalización de la huanca como huaca, resulta de la pérdida del sustrato mítico que debió explicar su origen.

Actualmente no hay tampoco festividades dedicadas a la huanca o que la involucren. Sin embargo, se ha visto que ofrendas colectivas a esta se dan ante circunstancias externas especiales como fue el inicio del proyecto arqueológico de Aldo Noriega en Maray Viejo (2011) o la presencia de las cámaras de un programa de televisión en agosto del 2015.

Un sistema de los más diversos especialistas religiosos imbuyó la religión andina prehispánica tardía y la colonial temprana. Las clasificaciones de Arriaga (1621/1999) enfatizan la especialización en hablar o hacer hablar a determinados tipos de huacas, es decir un rol de intermediación entre el creyente y la huaca y de convocar a la colectividad en torno al respectivo culto. Desaparecida la intermediación, la relación entre uno y otra se personaliza y se hace directa. El ritual preserva una forma más o menos estandarizada siempre y cuando la comunidad asuma mantenerla: se ha visto en Maray cómo los comuneros son exigentes con los flamantes presidentes de la junta directiva en cuanto a que estos deben respetar la *costumbre* y seguir las pautas tradicionales de la misma. Pero la relación establecida con objetos como la huanca de Maray Viejo es ya únicamente directa al no estar intermediada ni por un especialista ni por una festividad.

Las ofrendas que un comunero dedica a la huanca de Maray Viejo son infrecuentes debido al abandono del pueblo. Ante la inexistencia de intermediarios religiosos, la relación entre el oferente y dicha huanca se ha vuelto, como se dijo, directa, privada, menos colectivizada y más susceptible a cambios en los ritos que se le dedican y a la libre interpretación de las señales, favores o sanciones que se cree podrían ser dados por esta. Esta tesis sostiene que tal tipo de relación es la misma que se da con un santo y por lo tanto está más cerca al catolicismo que a la religión prehispánica andina.

Aclárese que al señalar a dicha relación actual como *privada*, no se está negando que una huanca o cualquier otro tipo de huaca haya en el pasado respondido a cuestiones personales de los indígenas. Una y otra vez se ha registrado que en la Colonia ellos consideraban que su mallqui les prestaba auxilio en sus preocupaciones tanto comunitarias como personales más íntimas. Sin embargo, no debería pensarse que ello fue exclusivamente andino e indicador inequívoco de persistencias prehispánicas. Karen Spalding (2008) llama la atención sobre las sorprendentes similitudes entre el culto a las huacas y mallquis en Cajatambo y la veneración a los santos en los campesinos españoles, de modo tal “que hacen surgir la pregunta sobre si [el mencionado culto]. . . es una evidencia de la fusión del cristianismo popular [español] con la tradición local” (p. 284).

Marzal (1988) ha observado que el papel protagónico de los santos en la religión andina sincrética se debe no sólo a su carácter milagroso sino a que es el símbolo del propio pueblo; considerando que los apus y la Pachamama son intermediarios andinos que otorgan favores como los santos cristianos (p. 24). Se afirma en esta tesis que la similitud no es solo en el otorgamiento de favores, sino, en primer lugar, en la experiencia religiosa que se establece entre creyente e “intermediario” en las palabras de Marzal, y, en segundo lugar, que no son solamente los apus y la Pachamama los únicos númenes de origen prehispánico que propician una experiencia así, sino también las huancas. Pero es más importante advertir que, por lo visto en Maray, ninguna de las divinidades mencionadas se considera que “intermedia” entre Dios y el creyente; son más bien objetos de veneración por sí mismos.

Ahora bien, las *zaraconopas* (conopas del maíz) son identificables desde la Época 3 del Horizonte Medio y en Maray entre el Intermedio Tardío y Horizonte Tardío, siendo utilizadas como parte de ceremonias públicas. Indican la importancia fundamental del maíz, cuya producción buscaba garantizarse ritualmente, así como la asociación de Tupish a su cultivo. En los primeros dos siglos de la Colonia permanece sobre todo el uso personal de las conopas. Pero en la República parecen haberse mantenido discretamente en vigencia, hasta manifestarse en ocasiones especiales como el reclamo por la illa en el wircoy.

7.3. Trayectoria temporal de las montañas-manantiales: de huacas a *viejos abuelos* y gentiles

En Maray las montañas han dejado de ser plenamente *huacas* y se han convertido en *viejos abuelos* pues han perdido su carácter oracular colectivo y probablemente su capacidad de desdoblarse en *huancas*. Solo conservan parte de su antiguo carácter de *huacas* en tanto siguen siendo antepasados sagrados, protectores y sustentadores de la comunidad.⁴¹ No obstante, algunos cerros, fuentes y sitios arqueológicos pueden tener un carácter ambiguo. Más aún, a diferencia de los *viejos abuelos*, estos elementos (en especial los sitios arqueológicos) se han transformado en “gentiles” nocivos.

Un proceso de transformación parecido lo tuvo el famoso santuario de Huarivilca. De la Puente (2008) ha mostrado cómo de ser originalmente una pacarina de los huancas, pasa en el siglo XVII a ser un lugar para la magia amatoria y la elaboración de huacanquis coloniales, virando de lo público hacia lo privado. En ese siglo, Santa Cruz Pachacuti recoge una toponimia del santuario que expresa un carácter hórrido de este (“Atay Imapúram Tapia” – “¡Qué espanto estos fantasmas dobles!”), influenciado por la evangelización, y que lleva a que en tiempos modernos sea considerado una peligrosa “casa de abuelos” o de “muertos viejos”, la cual puede ocasionar la muerte de quien se adentre allí (De la Puente, 2008, pp. 301-302 y Nota 22).

Relatos orales contemporáneos compilados por Clorinda Medina (2013) así como la narración oral sobre Shogushcocha registrada para la presente tesis (ver Anexo 3.3) exponen claramente el doble carácter benéfico y maléfico de los cerros y los manantiales cuando no son atendidos con los rituales respectivos (Cf. Arroyo, 2008, p. 143). En el relato “Guishunqui come gente” se dice que “el cerro Guishunqui [Quichunque] de Tongos, además de comunicarse con los cerros vecinos de la

⁴¹ Un aspecto a considerar a futuro en las investigaciones sobre la religión andina es que el culto a determinados cerros pudo ser adquirido en Época Colonial.

cuenca de Checras, tiene hambre, escoge a la gente y se la come” (Medina, 2013, p. 25): Se narra que en 1938 unos obreros que trabajaban abriendo un tramo de carretera cerca a Puente Tingo, oyeron en la noche la voz potente de Quichunque manifestando en quechua tener hambre. Le respondieron también en quechua los cerros Antaycoto y Yarahuayra inquiriendo si tenía hambre en ese momento y que mejor dejara para mañana el saciarla. Al día siguiente un derrumbe sepultó a varios obreros, sobreviviendo unos cuantos: “Guishunqui se comió a los hombres” (Medina, 2013, p. 25).

Lo anterior guarda relación con lo narrado por Noriega (2011) sobre las dificultades que tuvo para que los tonguinos aceptasen trabajar como parte de su proyecto en Cerro Quichunque, a causa de las consecuencias negativas que creían podría traerles. Es así que una señora que iba a laborar de cocinera en el proyecto, desistió a causa de un sueño que le advertía sobre las consecuencias funestas de hacerlo.

En el relato “Brujo Punta” (Medina, 2013), al cerro de ese nombre asciende un hombre del pueblo de Picoy, en busca de la planta casha-casha-huamán. Esta protege a las personas del daño que podrían hacerle los cerros viejos, auquis o jircas (2013, p. 54). Sin embargo, cuando el hombre intentó arrancarla, se inició una tempestad con rayos y truenos y el cerro empezó a temblar. El picoyano huyó rodando por la ladera, y al llegar a una pampa se dio cuenta que no había tempestad alguna. La narración culmina así: “La gente le dijo al buscador de “casha-casha-huamán”, que el cerro era encantado, y que ciertas veces cuando tenía hambre, se comía a cualquier ser viviente” (2013, p. 55).

En el relato marayano “El manantial encantado de Shogushcocha”, se dice que ladera abajo de Maray Viejo se encuentra dicho manantial, que ponía juguetes a la vista de los niños con el fin de que estos se acercaran y arrebatarlos para sí. Eso provocó que los marayanos bajaran a instalarse en Gapash, para no seguir perdiendo a sus hijos. Se dice también que en las noches, de Shogushcocha salían grandes toros finos o

imponentes carneros que fecundaban a las hembras de su especie que pastaban cerca, y que de estas uniones nacían muy buenas crías.

Es de notar que en varios relatos orales recogidos por Clorinda Medina, los manantiales y lagunas de Checras pertenecen a un tipo de numen femenino al que se llama *Mama Warmi*, quien puede tener ganado propio que emerge del fondo de la fuente de agua, siendo también frecuente que por alguna circunstancia esté petrificada y se encuentre a la orilla de dicha fuente (Vgr. Medina, 2013, pp. 39-40).

Se constata en estas narraciones que los cerros y manantiales pueden devorar a los hombres o a los niños. En el recogido por Clorinda Medina no se menciona que los protagonistas hicieran ofrendas a los cerros Quichunque y Brujo Punta, de lo que puede haber derivado la creencia de que estuviesen hambrientos ya que no se cumplía con alimentarlos ritualmente. Algo similar se habría dado para Shogushcocha. Pero apréciase además que de este manantial salían padrillos que fecundaban a los animales de la comunidad, con lo que resultaban buenas crías. Shogushcocha fructificaba y mejoraba así el ganado marayano.

Muchos sitios arqueológicos son percibidos eminentemente como dañinos: son los “lugares de gentiles”. El término “gentil” llegó tempranamente con los conquistadores españoles a América. Una Real Cédula de 1523 les ordenaba “que en todas aquellas provincias [de las Indias] hagan derribar y derriben, quitar y quiten los ídolos, aras y adoratorios de la gentilidad” (Urbano, 1999, p. 21). Denominaba por ende a idólatras prehispánicos, empujados a dicha adoración debido a su escaso juicio y al engaño demoníaco, que es la connotación con la que Cieza de León usa el término (véase: 1553/1995, p. 158). Garcilaso de la Vega (1609/2008) le daba un sentido parecido: “yo cuento llanamente lo que entonces tuvieron aquellos gentiles en su vana religión” (p. 81). Lo utilizó también así Fernando de Avendaño (1617/2003), quien llama “primogenitores gentiles” (p. 715) a los ancestros fundadores de los indígenas. Forman parte pues de una tradición que se va

estableciendo en la cosmovisión de la sierra andina desde hace 500 años. Pero cabe notar que no todos los gentiles son percibidos negativamente (Fuenzalida, 1979, p. 3).

Luis Millones (2016, pp. 247-253) ha documentado esta creencia en Sarhua (provincia de Víctor Fajardo, Ayacucho) y Huancayo (Junín), donde se dice que los gentiles pertenecieron a una humanidad anterior a la actual, que fue exterminada por sus faltas contra Dios o el Inca mediante un diluvio, una lluvia de fuego, aludes o derrumbes. Los que pudieron salvarse se ocultaron en cerros, cuevas o sitios arqueológicos, desde donde contagian enfermedades a los hombres o males congénitos en las embarazadas. En Aquicha (provincia de Yauyos, Lima), Millones recogió un relato donde el gentil es del todo agresivo y se presenta como un esqueleto que ingresa a las viviendas o persigue a los vivos para matarlos (2006, p. 251). Contrastantemente, en Marcavalle se cuenta que un nostálgico gentil participó bailando en una fiesta nocturna, ocultando su cuerpo descarnado bajo un poncho, bufanda y un sombrero de ala caída. Hasta que la luz del amanecer le sorprendió y bajo las vestimentas rodaron sus huesos (Millones, 2006, p. 252).

En Cajatambo, región cercana a Checras, Hjar (2007, pp. 213-214) recogió en 1983 un relato oral que muestra el temor de los lugareños hacia los “lugares de gentiles” y cómo estos pueden capturar personas y ganado. El abuelo de quien era en aquel año subprefecto de Cajatambo, estaba en el campo, a cuatro horas de la mencionada ciudad, y no encontraba dos de sus reses. Oyó entonces el mugido de una de ellas, que salía desde el cerro en que se encuentra el sitio arqueológico de Shiraumarka. El hombre se aproximó y entre unos matorrales descubrió una entrada entre piedras labradas, por la que ingresó siguiendo las huellas de sus animales, y llegó hasta una sala llena de objetos incaicos, en donde había una mesa con alhajas de oro y plata. De pronto apareció una bella ñusta que lo invitó a beber de un mate de chicha puesto sobre la mesa. Cuando estuvo a punto de hacerlo, recordó que su padre le había advertido: “No vayas a beber de la chicha que te ofrezcan en la morada de los gentiles”. Entonces echó a correr arreando sus vacas, mientras detrás el cerro parecía

derrumbarse. Retornó a casa aliviado puesto que “las ruinas de Shiraumarka se lo hubieran tragado” (2007, p. 214).

De igual manera, el subprefecto contó a Hajar que en Shiraumarka desaparecían pastores y forasteros sin dejar rastro. Una visita posterior hecha por Hajar al sitio le permitió descubrir que una abertura en un recinto del sitio arqueológico “servía de recinto sagrado para los curanderos de la región por los residuos de cigarros, botellas, coca quemada u otros objetos enterrados” (2007, p. 215).

Para Itier (2004, citado por Walter, 2006, p. 183), la figura del gentil es una construcción colonial que combina elementos prehispánicos, en específico al jefe guerrero fundador, y elementos cristianos por los cuales se decía que tales ancestros fundadores paganos se quemarían en el infierno. En cambio, Luis Millones considera al gentil “una obvia herencia de la evangelización”, pero que el término se renovó con el ingreso de las religiones de origen protestante a fines del siglo XIX y principios del XX (2016, p. 249). Además, la existencia de varias humanidades:

Está internalizada en la sociedad indígena contemporánea con la mediación de la evangelización cristiana, de la que provienen las ideas de culpa y expiación eterna que pesan sobre los gentiles, que no alcanzaron a recibir la fe de Cristo. Como en otras versiones del mismo mito, su desaparición como seres de condición humana fue a través de un cataclismo no lejano de las palabras del Nuevo Testamento: «el sol se oscurecerá, la luna no dará su esplendor, las estrellas caerán del cielo, y las fuerzas de los cielos serán sacudidas...». (Millones, 2016, p. 253)

La posición de Millones es la más factible pues el “gentil” no aparece en la documentación colonial con la gravitación que tendrá en la cosmovisión andina en Época Republicana. Esto no implica que en tiempos prehispánicos o coloniales las huacas hayan sido únicamente beneficiosas. La relación era ambivalente. Por ejemplo, se dice que cuando un especialista andino se adentraba a descansar en una

cueva, ofrendaba a esta y le pedía “no me comáis, hazme dormir bien y guárdame esta noche” (Guaman Poma, 1615/2005, p. 205).

Cucupahuaín y Gintilhuaín constituyen sitios arqueológicos marayanos que están inmersos dentro de un mundo amenazante. El denominarlos de “gentiles” o considerarlos lugares de encantamientos o de espantos (“Cucupahuain”) expresa una ruptura del sentido de ancestralidad comunal con estos. Son por ende, parte de una cosmovisión que adquiere su forma presente en tiempos republicanos. Un cambio tan drástico en la relación entre los marayanos y su entorno religioso, por el cual ciertos lugares de ancestros colectivamente reconocidos pierden esa condición y se vuelven lugares de gentiles, no se dio a instancias de la represión de las extirpaciones de idolatrías que llegaron hasta el año de 1724, sino muy probablemente en el contexto de una diversificación religiosa sutilmente disuasiva y más reciente. Los lugares de gentiles quedan, así mismo, accesibles solo a curanderos y brujos que realizan sus ofrendas amparados por la noche.

De lo expuesto no debe inferirse que una dicotomía que opone “antiguos abuelos” a “gentiles” es generalizable a todos los Andes centrales. En un caso similar al de Quichunke, Walter (2006) ha mostrado que en la cosmovisión de los actuales campesinos de la Cordillera Blanca en Ancash, los sitios arqueológicos albergan a los *awilukuna* (los abuelos) que son vistos como antepasados de otra humanidad aniquilada por un castigo divino:

Dueños de las plantas y de los animales salvajes, dejan estos recursos a disposición, dándoles fuerza y fecundidad. Pero a cambio, los campesinos deben hacerles ofrendas. Tienen que respetarlos y servirse de los recursos con moderación so pena de ser castigados. Pero como los *awilukuna* han sido apartados del mundo de los vivos, son coléricos y envidiosos. Sin fuerza vital, erran hambrientos, tratando de devorar a los hombres, por lo que representan un cierto peligro para los humanos, Estas ideas demuestran, una vez más, la gran ambigüedad de las relaciones entre las dos humanidades. (p. 183)

7.4. Factores de continuidad y cambio

7.4.1. *Dinámica de la continuidad y el cambio*

Como se señaló antes, la petrificación o litificación entraña el concepto de eternidad como inmutabilidad que postula Rappaport (1996, pp. 330-331). Más aún los rituales en torno a la huanca ponen en marcha los dos conceptos de eternidad que el mencionado antropólogo explica: la inmutabilidad antedicha y la repetición ilimitada (1996, p. 329), esta última en tanto repetición de las pautas rituales asociadas a ella.

De esta manera, el culto a la huanca sintetiza pues la religiosidad y la cosmovisión de sus feligreses, y de ahí la importancia que se le otorgó en la presente tesis. En su aspecto más general, esta denotación de inmutabilidad y su asociación a una práctica religiosa que requiere la repetición de determinados rituales, prosigue a lo largo de la historia. Esta es una forma de la continuidad religiosa. Pero internamente la liturgia varía de modo paulatino y conlleva cambios a nivel de canon. Rappaport tipifica los mensajes transmitidos por el ritual en autorreferenciales (expresan el estado del individuo o de un grupo) y canónicos (no expresan *en sí mismos* el estado del ejecutante o participante). Los primeros están limitados al aquí y al ahora, pero los segundos, no; aquellos representan *sucesos* inmediatos, en cambio estos son *órdenes universales* eternos (1996, pp. 95-98). A lo largo de su libro, Rappaport plantea una suerte de dialéctica entre unos y otros tipos de mensaje.

Puede sostenerse entonces que los mensajes autorreferenciales terminan impulsando cambios en los mensajes canónicos. Un ejemplo evidente: la preocupación de un comunero por su hato privado de ganado vacuno no es la misma que la de un indígena de fines del Horizonte Tardío por su hato de llamas; se dan en contextos socioeconómicos diferentes, la biología de ambos animales determina necesidades disímiles, el mercado en su forma neoliberal supedita un modo de circulación de

bienes diferente, etcétera. Por lo tanto, la religiosidad en Maray demuestra que puede no haber una simple sustitución de elementos prehispánicos por elementos posthispánicos en los rituales andinos sincréticos, sino cambios fundamentales detrás de la imagen de persistencia (Cf. Griffiths 1998, pp. 341-344).

7.4.2. La eficacia y la flexibilidad

En 1998, Nicholas Griffiths anotaba que el culto a las huacas y mallquis desapareció paulatinamente pero no así el de la Pachamama y los apus, aunque ninguno de estos con la misma significación original: el Apu ya no es la paqarina y la huaca es un lugar de temer cuya numinosidad original parece haberse trasladado a los santos (p. 341). Los mallquis en cambio fueron mayormente destruidos y luego cayeron en desuso y la veneración a los muertos se centró en un solo día al año y a familiares cercanos, no así a los lejanos que son vistos como maléficos y opuestos a los vivos (1998, p. 343). Griffiths no señala el porqué de este cambio, aunque presume que fue por la obra de los extirpadores (Nota 46, p. 343). Los resultados vistos en Maray cuestionan que ello sea obra de la extirpación. Se trata de una población intensivamente visitada por los extirpadores hasta una fecha tan tardía como 1724, pese a lo cual entre 1880 y 1920 todavía colocó en su plaza una huanca.

Tampoco la introducción y notable crecimiento en Maray de los protestantes y específicamente de la Iglesia Adventista del Séptimo Día durante la segunda mitad del siglo XX, ocasionó la desaparición de la esfera religiosa andina, aun cuando elementos de esta hayan sido abiertamente considerados “ídolos” y sus ministros “brujos” en una curiosa reactualización del lenguaje extirpador. Muchas otras prácticas de dicha religiosidad y de la católica son rechazadas por el adventismo oficial, así como por las otras dos iglesias no católicas que se difundieron en Maray: la Alianza Cristiana y Misionera, y la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal (AEMINPU). No obstante, recálquese que los adventistas marayanos, en tanto son comuneros, participan de las faenas para el wircoy, la champería y el rodeo; y que algunos de ellos catipan a los cerros, pero no beben

hasta embriagarse. Por ende, hay flexibilidad en la religiosidad local de estas confesiones.

Además, la continuidad o incorporación de nuevas formas religiosas (creencias y rituales asociados, principalmente) al sistema religioso marayano, depende ante todo de la eficacia que estas muestren para resolver los problemas de la colectividad y del individuo, y no siempre de un afán de autoafirmación social cimentado en qué tan tradicionales sean dichas formas. Las repetidas menciones a una supervivencia de la idolatría según las fuentes históricas, independientemente de los sesgos de esta, indican que la religión tradicional seguía siendo percibida como eficaz. Sin embargo, esta perduración no podía ser inmutable ni debe pensarse que solo fue un “enmascaramiento”, para eludir la persecución católica, que terminó “interiorizándose” en el sistema religioso andino y modificándolo en consecuencia. Para empezar, consideremos ante todo que cualquier “enmascaramiento” es una forma de adaptabilidad. Además, las nuevas condiciones sociales y económicas imprimían cambios paulatinos, algunos tan simples como sacrificar ovejas o incorporar monedas a las ofrendas a las huacas (Mills, 1997 pp. 43 y 44, notas a pie 18 y 20). Por otra parte, las religiones andinas tradicionales incorporaron elementos católicos que se percibían como eficaces.

Se llega de esta manera a evidenciarse las dos características básicas bajo la continuidad de las religiones andinas: su eficacia y su flexibilidad o adaptabilidad. ¿De qué modo se expresan en el Maray moderno? Cual se ha visto, la CC se halla actualmente en un contexto de crisis por la emigración de su población. Es constante la queja de varios comuneros sobre la poca voluntad de participación de los otros. Interesantemente, y como ya lo hemos dicho, la presencia de las religiones adventistas, pese a su eventual accionar como “Nueva Extirpación de la Idolatría”, no ha significado una amenaza seria a las *costumbres* pues estas siguen realizándose y sus adherentes participan en las mismas. Sin embargo, es la emigración la que ha golpeado por igual a todas las iglesias marayanas.

Un simpatizante de la Alianza Cristiana y Misionera como Jayden Richardzon, reconoció en su testimonio sobre el rito de hondear a la laguna, que este servía puesto que traía la lluvia. Es decir, pese a su credo, reconoce su eficacia, al solucionar algo tan sensible para la agricultura marayana (y serrana en general) como es la sequía. Por lo tanto, en Maray surge la adaptabilidad aún en religiones usualmente cerradas al ecumenismo en otros espacios (las ciudades, por ejemplo), así como la percepción de eficacia que otorga continuidad a un rito que casi 550 años después sigue siendo sorprendentemente similar a las descripciones coloniales. Por supuesto, ya no son los curacas ni un especialista religioso local quienes lo desarrollan, sino la CC a través de un sistema de elección pública.

8. CONCLUSIONES

1. La religión sincrética andina en Maray no puede ser considerada una permanencia estática de lo prehispánico ni un fenómeno ya cristalizado desde el siglo XVII. Durante 600 años, se dan constantemente cambios de significación bajo la continuidad aparente de los significantes.
2. El culto hacia la huanca en Maray Viejo muestra modificaciones a nivel fundamentalmente de experiencia mística detrás de la inmutabilidad formal del objeto sagrado, la cual es análoga a la que se establece con un santo católico. Adviértase que este tipo de relación podría tener influencias del catolicismo popular español y no necesariamente ser de raigambre prehispánica.
3. En tanto los componentes de un sistema religioso (creencias, ritos, normas, formas de organización y experiencias) pueden variar si uno de ellos se modifica, el mencionado cambio en la experiencia religiosa se propició por la inexistencia de un sistema complejo de especialistas religiosos, que intermedien, normen e impulsen los ritos correspondientes. Así mismo, la transformación habida se relaciona con las creencias en la medida que estas ahora carecen de sustento mítico que permita saber, por ejemplo, el nombre propio de la huanca de Maray Viejo.
4. Las conopas han mostrado ser elementos con una fuerte carga de vigencia tanto en significados como en significante con respecto a los que tuvo en tiempos prehispánicos. La denominación *illa* usada en Maray y su identificación con Mama Ruyguana muestran que tienen un trasfondo mítico inusitadamente profundo, sobre todo tratándose de un culto que no fue inicialmente detectado por esta investigación.

5. El culto hacia las montañas *viejos abuelos*, que son manantiales a la vez, muestra también continuidades en el significante y cambios en el significado, aunque mucho menos marcados que en la huanca de Maray Viejo. Aquí la continuidad adquiere por ende una forma más cercana a la registrada en crónicas y documentos de la extirpación de idolatrías. Si bien cada cerro posee un nombre propio, ha perdido su carácter oracular colectivo y su capacidad de generar un doble. Pero se mantiene la creencia en que es parte de una unidad con un manantial que se halla en él y sigue siendo percibido como un antepasado sagrado, protector y sustentador de la comunidad.
6. Sin embargo, los cerros, fuentes de agua y especialmente los sitios arqueológicos que pierden interrelación ritual con su comunidad (es decir, que ya no se les ofrenda ni se les da uso cotidiano), pueden transformarse en “gentiles” nocivos. Este es un cambio fundamental con respecto al culto prehispánico en todos los componentes de la religión.
7. La flexibilidad y eficacia han sido las claves para la continuidad y los cambios religiosos. Los rituales marayanos periódicos y no periódicos se llevan a cabo sin una organización compleja de especialistas religiosos, lo que es un cambio de fondo bajo la apariencia estacionaria de la formalidad ritual. Sin embargo, la junta directiva de la CC suple este vacío convocando, organizando y llevando adelante los rituales. Se aprecia que esta impulsa sobre todo aquellos directamente vinculados a la producción económica de la comunidad como el wircoy, el rodeo y el hondeo a la laguna de Atash. No ocurre así con la fiesta patronal ni con la champería que está afectada por el escaso número de comuneros voluntarios. A la vez, y contra lo que podría pensarse a priori, los protestantes en Maray no son únicamente elementos de cambio, sino también de continuidad religiosa.

8. Se verifica que pese a las varias visitas de extirpación de idolatrías a Maray, incluyendo la tardía campaña de 1724, no desaparecieron las “prácticas idolátricas” andinas, lo que cuestiona que dichas visitas hayan sido determinantes para la conformación de la religión sincrética andina. Tampoco la introducción y notable crecimiento de los protestantes en Maray durante la segunda mitad del siglo XX (hoy ya poco numerosos), causó la desaparición de las prácticas de la esfera religiosa andina.
9. Existe un factor que amenaza el proceso religioso marayano quizás más categóricamente que cualquiera de los vistos antes. Todos los entrevistados para esta tesis han coincidido en señalar que la causa para el abandono de ciertas prácticas religiosas (lectura de coca o maíz, fiesta de la champería durante varios días, festividad de la Inmaculada Concepción) es la emigración a las ciudades aproximadamente desde los años 80. Esta ha hecho que Maray entre en riesgo de despoblarse y ha afectado por igual a la religión sincrética andina y a las iglesias protestantes locales, al menguar el número de creyentes.
10. La *reinstauración* de la huanca de Maray en el siglo XX, no debe entenderse como un regreso a la religión prehispánica o el rebrote de una cosmovisión andina milenaria, sino como una nueva manifestación de un sincretismo religioso en dinámica permanente, con diversas manifestaciones en las cuales puede haber continuidad, por cierto, pero sobre un trasfondo diferente. Esto expresa la vitalidad marayana y debería desechar el prejuicio de que una comunidad tradicional es aquella que no está abierta a transformarse.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acosta, J. d. (2008). *Historia moral y natural de las Indias*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. (Reedición del libro de 1590)

Albornoz, C. d. (1967). Instrucción para descubrir todas las huacas del Pirú, sus camayos y haziendas. En P. Duviols (autor), “Un inédit de Cristóbal de Albornoz: la instrucción para descubrir todas las guacas del Perú, sus camayos y haciendas”. *Journal de la Société des Américanistes*, 56(1), 7-39. (Trascripción del manuscrito de fines del siglo XVI)

Altamirano, A. (2014). De la huanca a lo cognitivo: el sitio arqueológico tardío de Punkayán, distrito de Huachupampa, Huarochirí, Perú. En P. Van Dalen (ed.), *Arqueología de las cuencas alto y medio andinas del departamento de Lima* (pp. 258-274). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Altamirano, A. (2015). Wakanismo: el modelo del enfoque teórico andino. *Arqueología y Sociedad*, (30), 473 - 508.

American Psychological Association (2010). *Publication Manual of the American Psychological Association. (Sixth edition)* [Manual de Publicaciones de la Asociación Americana de Psicología. (Sexta edición)]. Washington D.C.: APA.

Archivo Etnográfico José María Arguedas (2012). *Centro, 6. Región Lima, a. Libro Lima 1, Departamento de Lima (Yauyos y Chancay), Legajos 46 – 58/ 47 – 62*. Comisión Nacional “Centenario del Natalicio de José María Arguedas”.

Publicación digital en formato PDF. Disponible en:
<http://www.centenarioarguedas.gob.pe/wp-content/uploads/2012/11/Libro-Lima-2-YAUYOS.pdf>. (Documentación registrada entre 1945 y 1947)

Arguedas, J. M. (1956). Puquio, una cultura en proceso de cambio [Sobretiro].
Revista del Museo Nacional, 25.

Armas, F. d. (1953). *Cristianización del Perú (1532-1600)*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericana de Sevilla.

Arriaga, P. J. d. (1999). *La extirpación de la idolatría en el Pirú (1621)*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”. (Reedición del libro de 1621)

Arroyo, S. (2008). *Culto a los hermanos Cristo. Sistema religioso andino y cristiano: redes y formas culturales del poder en los Andes*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Arroyo, S. (2012). De Santiago Mataindios a *Tayta Shanti*. *Investigaciones Sociales*, 16(29), 159-169.

Astuhuaman, C. (2008). *Los otros Pariacaca: oráculos, montañas y parentelas sagradas*. En M. Curatola y M. S. Ziolkowski (eds.), *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo (pp. 97– 119)*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos.

Augé, M. (1998). *Dios como objeto. Símbolos – cuerpos – materias – palabras* (2ª ed., A. Bixio, trad.). Barcelona: Gedisa. (Reimpreso de *Le dieu objet*. 1988, Paris: Flammarion).

Avendaño, F. d. (2003). *Relación de las idolatrías de los indios*. En Pierre Duviols, *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII. Con documentos anexos* (pp. 711-719). Lima: IFEA y Fondo Editorial de la PUCP. (Manuscrito de 1617. Reimpreso de Medina, J. T., *La imprenta en Lima (1584-1824)*. 1966, Santiago de Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina)

Ávila, F. d. (comp.) (1966). *Dioses y Hombres de Huarochirí*. (J. M. Arguedas, trad.). Lima: Museo Nacional de Historia, Instituto de Estudios Peruanos. (Reedición del manuscrito quechua Ca. 1598)

Ávila, F. d. (comp.) (1999). *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. (G. Taylor, trad., 2ª ed. rev.). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Banco Central de Reserva del Perú, Universidad Particular Ricardo Palma. (Reedición del manuscrito quechua Ca. 1598)

Bastien, J. W. (1985). *Mountain of the condor. Metaphor and ritual in an Andean ayllu* [La montaña del condor. Metáfora y ritual en un ayllu andino]. Long Grove: Waveland Press.

Bataille, G. (1998). *Teoría de la religión* (F. Savater, trad.). Madrid. Taurus. (Reimpreso de *Théorie de la religion*, 1973, Paris: Gallimard)

Baulenas, A. M. (2016). Illapa, señor del rayo y deidad inca. Hacia una sistematización de sus poderes y funciones en el mundo andino. En M. Curatola y J. Szeminski (eds.), *El Inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo* (pp. 317-352). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y The Hebrew University of Jerusalem.

Bazán del Campo, F. (2007). La veneración a los huancas en el Callejón de Huaylas. *Hirka*, (11), 2-6.

Benfer, R., Ojeda, B., Duncan, N., Adkins, L., Ludeña, H., Vallejos, M., Rojas, V., Ocas, A., Ventocilla, O., y Villarreal, G. (2007). La tradición religioso-astronómica en Buena Vista. *Boletín de Arqueología PUCP*, (11), 53-102.

Bernabé, J. (2013). Redes viales prehispánicas en la cuenca alta del río Huaura. Segmento: Andajes - San Benito. Recuperado de <http://repositorio.cultura.gob.pe/handle/CULTURA/193>

Bernabé, J. (2014a). Redes viales prehispánicas en la cuenca alta del río Huaura. Tramo Andajes-San Benito. En P. Van Dalen (ed.), *Arqueología de las cuencas alto y medio andinas del departamento de Lima* (pp. 361-371). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Bernabé, J. (2014b). Antashuay – Poac Guaranga: apuntes sobre la influencia inca en el Alto Huaura. Recuperado de <http://repositorio.cultura.gob.pe/handle/CULTURA/270>

Bonavia, D. (1991). *Perú, Hombre e Historia. De los orígenes al siglo XV*. Lima: EDUBANCO.

Brosseder, C. (2014). *The power of Huacas: change and resistance in the andean world of colonial Peru* [El poder de las Huacas: cambio y resistencia en el mundo andino del Perú colonial]. Austin: University of Texas Press.

Bueno, C. (1951). *Geografía del Perú Virreinal*. Lima: publicado por D. Valcárcel. Reimpreso de la compilación entre 1764 a 1779.

Caillois, R. (2006). *El hombre y lo sagrado* (3ª ed., J. J. Domenchina, trad.). México: Fondo de Cultura Económica. (Reimpreso de *L'homme et le sacré*. 1939, Paris: Presses Universitaires de France).

Camarena, M. E. y Tunal, G. (2009). La religión como una dimensión de la cultura. *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, (22), 1-15. Recuperado de <http://revistas.ucm.es/index.php/NOMA/article/view/NOMA0909240041A>.

Carbonel, D. (2014). Kaskashoko: un sitio arqueológico tardío en la cuenca del río Santa Eulalia, Callahuanca, Huarochirí. En P. Van Dalen (ed.), *Arqueología de las cuencas alto y medio andinas del departamento de Lima* (pp. 258-274). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Cardich, A. (2006). Dos divinidades relevantes del antiguo panteón centro-andino: Yana Ramán o Libiac Cancharco y Rayguana. En *Hacia una Prehistoria de Sudamérica. Culturas Tempranas de los Andes Tempranas de los Andes*

Centrales y de Patagonia (pp. 323-57). Lima: Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica.

Cazeneuve, J. (1971). *Sociología del Rito* (J. Castelló, trad.). Buenos Aires. Amorrurtu. (Reimpreso de *Sociologie du rite*, 1971, París: Presses Universitaires de France)

Cieza de León, P. (1995). *Crónica del Perú. Primera parte*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. (Reedición de la obra de 1553)

Cock, G. y Doyle, M. E. (1979). Del culto solar a la clandestinidad de Inti y Punchao. *Historia y Cultura. Revista del Museo Nacional de Historia*, (12), 51-72.

Curatola, M. (2001). Adivinación, oráculos y civilización andina. En varios autores, *Los Dioses del Antiguo Perú* (T. 2, pp. 222-245). Lima: Banco de Crédito del Perú.

Curatola, M. (2007). Prefacio. En J. C. de la Puente, *Los curacas hechiceros de Jauja. Batallas mágicas y legales en el Perú colonial* (pp. 11-14). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica.

Curatola, M. (2008). La función de los oráculos en el Imperio inca. En M. Curatola y M. S. Ziolkowski (eds.), *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo* (pp. 15– 69). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos.

Curatola, M. (2016). La voz de la *huaca*. Acerca de la naturaleza oracular y el trasfondo *aural* de la religión andina antigua. En autor y J. Szeminski (eds.), *El Inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo* (pp. 259 – 316). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y The Hebrew University of Jerusalem.

Curatola, M. y Ziolkowski, M. S. (2008). Presentación: la tierra de los oráculos. En autores (eds.), *Adivinación y oráculos en mundo andino antiguo* (pp. 9– 14). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos.

De la Puente, J. C. (2007). *Los curacas hechiceros de Jauja. Batallas mágicas y legales en el Perú colonial*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica.

De la Puente, J. C. (2008). Huarivilca y Urochombe: historia colonial de un oráculo andino. En M. Curatola y M. S. Ziolkowski (eds.), *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo* (pp. 293–310). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos.

Demarest, A. A. (1992). Archaeology, Ideology, and Pre-Columbian Cultural Evolution: the Search for an Approach. [Arqueología, ideología y evolución cultural precolombina: la búsqueda de una perspectiva]. En A. A. Demarest y G. W. Conrad, *Ideology and Pre-Columbian Civilizations* [Ideología y civilizaciones precolombinas] (pp. 1-13). Santa Fe: School of American Research.

Durkheim, E. (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*. (R. Ramos, trad.). Madrid: Akal. (Reimpreso de la obra de 1912)

Duviols, P. (1973). Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad. *Revista del Museo Nacional*, 39, 153-91.

Duviols, P. (1977). La destrucción de las religiones andinas (durante la Conquista y la Colonia) (A. Maruenda, trad.). México D.F.: Universidad Autónoma de México. (Reimpreso de *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: "l'extirpation de l'idolâtrie," entre 1532 et 1660*, 1971, Lima: Institut Français d'Etudes Andines).

Duviols, P. (1979). Un Symbolisme de l'occupation, de l'aménagement et de l'exploitation de l'espace. Le monolithe huanca et sa fonction dans les Andes préhispaniques [Un simbolismo de la ocupación, el manejo y la explotación del espacio. El monolito huanca y su función en los Andes prehispánicos]. *L'Homme*, 19(2), 7-31.

Duviols, P. (1986). *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.

Duviols, P. (2003). *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos.

- Eby, H. (2014). ¿Pérdida o persistencia? La cultura andina y los efectos de la influencia evangélica en las dos comunidades indígenas peruanas de Patacancha y Rumira Sondormayo. *Independent Study Project (ISP) Collection*. Paper 1854. Recuperado de http://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/1854
- Elera, C. (1994). El shamán del Morro de Eten: antecedentes arqueológicos del shamanismo en la costa y sierra norte del Perú. En L. Millones y M. Lemlij (Eds.), *En el nombre del Señor. Shamanes, demonios y curanderos del norte del Perú* (pp. 22-51). Lima: Biblioteca Peruana de Psicoanálisis (BPP) y Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos (SIDEA).
- Eliade, M. (1967). *Lo sagrado y lo profano* (L. Gil, trad.). Madrid: Guadarrama. (Reimpreso de *Das heilige und das profane*. 1957, Hamburgo: Rowohlt Taschenbuchverlag).
- Espinoza, W. (1981). Un testimonio sobre los ídolos, huacas y dioses de Lampa y Cajatambo, siglos XV –XVII. Supervivencias en Cajamarca. *Scentia et Praxis*, 17, 115 – 51.
- Estenssoro, J. C. (2003). *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Evans-Pritchard, E. E. (1976). *Las teorías de la religión primitiva*. (M. Abad y C. Piera, trads., 2ª ed.). Madrid: Siglo XXI. (Reimpreso de *Theories of primitive religion*. 1965, Oxford University Press).

- Falcón, V. (2004). Los orígenes del huanca como objeto de culto en la Época Precolonial. *Allpanchis*, 35(64), 35-58.
- Farfán, C. (1995). Asentamientos prehispánicos en la cuenca alta del Chillón. *Gaceta Arqueológica Andina*, (24), 31-61.
- Farfán, C. (2002). El simbolismo en torno al agua en la comunidad de Huaros-Canta. *Bulletin de l'Institut français d'études andines* [edición en línea], 1(31), 1-24. Recuperado de <http://bifea.revues.org/6967>
- Farfán, C. (2012). El huanca y su dimensión simbólica en la arqueología de la sierra central. *Arqueología y Sociedad*, (24), 393 – 402.
- Fernández, G. (1997). *Entre la repugnancia y la seducción. Ofrendas complejas en los Andes del sur*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”.
- Flores Ochoa, J. (1974). *Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi*. Aspectos mágico-religiosos entre pastores. *Journal de la Société des Américanistes*, 63(1), 245-262.
- Franco, R. y Paredes, P. (2000). El Templo Viejo de Pachacamac: nuevos aportes al estudio del Horizonte Medio. *Boletín de Arqueología PUCP*, (4), 607-630.
- Fuenzalida, F. (1979). El Cristo pagano de los andes: una cuestión de identidad y otra sobre las eras solares. *Debates en Antropología*, (4), 1-10.

Fuenzalida, F. (1980). Santiago y el Wamani: aspectos de un culto pagano en Moya. *Debates en Antropología*, (5), 155-187.

Fung, R. (1999). El Proceso de neolitización en los Andes Tropicales. En L. G. Lumbreras *et al.* (autores), *Historia de América Andina* (Vol. 1, pp. 141-196). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

García, J. (1996). Monolitos-huancas: un intento de explicación de las piedras de Tafí (Rep. Argentina). *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 28(1 y 2), 159-174.

García, J. C. (1994). *Ofensas a Dios, pleitos e injurias. Causas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglos XVII – XIX*. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.

García, J. C. (1996). ¿Por qué mintieron los indios de Cajatambo? La extirpación de idolatrías en Hacas entre 1656-1665. *Revista Andina*, 14(1), 7-52.

Garcilaso de la Vega, (El Inca). (2005). *Comentarios reales de los incas* (3ª reimpresión, T. 1). México: Fondo de Cultura Económica. (Reedición del libro de 1609)

- Gareis, I. (1993). Las religiones andinas en los procesos de idolatrías: hacia una crítica de fuentes. En P. Duviols (coord.), *Religions des Andes et langues indigènes. Actes du Colloque III d'études andines* (pp. 281– 295). Publications de l'Université de Provence.
- Geertz, C. (1995). *La interpretación de las culturas* (A. L. Bixio, trad., 6ª reimpresión). Barcelona: Gedisa. (Reimpresión de *The Interpretation of Cultures*. 1973, Basic Books, Nueva York)
- Gelles, P. H. (1984). Agua, faenas y organización comunal: San Pedro de casta, Huarochirí. *Revista Anthtropolitana*. (2), 305-334.
- Gentile, M. (1994). Supervivencia colonial de una ceremonia prehispánica. *Bulletin de l'Institut Français de Etudes Andines*, 1(23), 69-103.
- Gonzáles, J. L. (1989). *El huanca y la cruz. Creatividad y autonomía de la religión popular*. Lima: IDEA (Instituto de Estudios Aymaras) y Tarea (Asociación de Publicaciones Educativas).
- Gose, P. (2001). *Aguas mortíferas y cerros hambrientos. Rito agrario y formación de clases en un pueblo andino* (A. Speeding, trad.). La Paz: Editorial Mama Huaco. (Reimpresión de *Deathly Waters and Hungry Mountains: Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean Town*. 1995, University of Toronto Press).
- Grieder, T., Bueno, A., Smith, C. E., y Malina, R. M. (1988). *La Galgada, Peru. A preceramic culture in transition* [La Galgada, Perú. Una cultura precerámica en transición]. Austin: University of Texas Press.

Griffiths, N. (1998). *La cruz y la serpiente. La represión y resurgimiento religioso en el Perú Colonial*. (C. Baliñas, trad.). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica. (Reimpresión de *The cross and the serpent: religious repression and resurgence in colonial Peru*. 1996, Oklahoma: University of Oklahoma Press).

Guaman Poma, F. (2005). *Nueva corónica y buen gobierno*. (1ª reimpresión, T. I.). Lima: Fondo de Cultura Económica. (Edición del manuscrito Ca. 1615)

Gutiérrez, L. (1992). Índice de la sección documental de hechicerías e idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima. En G. Ramos y H. Urbano (comps.), *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI – XVIII* (pp. 105-136). Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.

Hernández Príncipe, R. (1923). Mitología andina. *Inca. Revista trimestral de estudios antropológicos*. 1(1), 25-78. (Transcripción del manuscrito de 1621)

Hijar, A. (2007). La tradición oral sobre algunos lugares arqueológicos de Cajatambo. *Kullpi*, (3), 209-215.

Holguin, O. (1998). La historia del Perú al trasluz: balances 1910-1960. En varios autores, *I Encuentro Internacional de Peruanistas. Estado de los estudios histórico-sociales sobre el Perú a fines del siglo XX* (T. I, pp. 419-438). Lima: Universidad de Lima.

Huertas, L. (1981). *La religión en una sociedad rural andina, siglo XVII*. Huamanga: Universidad San Cristóbal de Huamanga.

Insoll, T. (2004). *Archaeology, ritual, religion* [Arqueología, ritual, religión]. London: Routledge.

Instrucción (1906). Instrucción contra las ceremonias, y Ritos que usan los Indios, conforme al tiempo de su infidelidad. *Revista Histórica. Órgano del Instituto Histórico del Perú*. 1(1), 192-203. (Incluido en *Confessionario para los curas de indios, con la instrucion contra sus ritos y exhortación para ayudar a bien morir y summa de sus privilegios y forma de impedimentos del matrimonio*. Lima, 1585).

Ipinze, J. E. (2005). *La antigua provincia de Chancay, siglos XVI - XVIII*. Huacho: Comisión de Celebración del Centenario del historiador Jesús Elías Ipinze. Reimpresión de trabajos publicados entre 1935 y 1958.

Iwasaki, F. (1983). Idolatrías de los indios checras. Religión andina en los Andes Centrales. *Historia y Cultura*, (17), 75 – 90.

James, W. (1986). *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana* (J. L. Aranguren, trad.). Barcelona: Península. (Reimpreso de *The varieties of religious experience*, 1902)

Jijón y Caamaño, J. (1919). *La religión del Imperio de los Incas* (Vol. 1). Quito: Tipografía y Encuadernación Salesianas.

Kaulicke, P. (2001). Vivir con los ancestros en el Antiguo Perú. En L. Millones y Kapsoli, W. (comps.), *La Memoria de los Ancestros* (pp. 25-61). Lima: Universidad Ricardo Palma.

Krzanowski, A. (1986). Investigaciones arqueológicas en la región Cayash. En autor (ed.), *Cayash prehispánico. Primera parte del Informe sobre las investigaciones arqueológicas de la Expedición Científica Polaca a los Andes. Proyecto Huaura – Checras (Perú – 1978)* (pp. 11-17). Cracovia: Polska Akademia Nauk.

Krzanowski, A. (1991). Cerámica Chancay del tipo Lauri Impreso. En *Estudios sobre la cultura Chancay* (pp. 215-261). Kraków: Universidad Jaguelona.

Krzanowski, A. y Tunia, K. (1986a). Excavaciones en Andamarca. En A. Krzanowski (ed.), *Cayash prehispánico. Primera parte del Informe sobre las investigaciones arqueológicas de la Expedición Científica Polaca a los Andes. Proyecto Huaura – Checras (Perú – 1978)* (pp. 18-47). Cracovia: Polska Akademia Nauk.

Krzanowski, A. y Tunia, K. (1986b). Cerámica de la Región Cayash. En Andrzej Krzanowski (ed.), *Cayash prehispánico. Primera parte del Informe sobre las investigaciones arqueológicas de la Expedición Científica Polaca a los Andes. Proyecto Huaura – Checras (Perú – 1978)* (pp. 48 – 186). Cracovia: Polska Akademia Nauk.

- Kubler, G. (1946). The quechua in the colonial world. [Los quechua en el mundo colonial]. En J. H. Steward (eds.), *Handbook of South American Indians*. [Manual de los indios sudamericanos], (Vol. 2, pp. 331-410). Washington D.C.: Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology.
- Larco, L. (2008). *Más allá de los encantos. Documentos sobre extirpación de idolatrías. Trujillo (siglos XVIII – XX)*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Lanata, X. R. (2007). *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes surperuanos)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”.
- Latcham, R. (1929). *Las creencias religiosas de los antiguos peruanos*. Santiago de Chile: Establecimientos Gráficos Ballcels & Co.
- Lausent-Herrera, I. (1989). Espacio ritual, espacio comercial. *Bulletin de l’Institut Français de Etudes Andines*, 1(18), 1-22.
- Lemlij, M. y Millones, L. (2016). *Mujer: poder y prestigio en los Andes*. Lima: Editorial Argos.
- Leoni, J. B. (2005). La veneración de las montañas en los Andes preincaicos: el caso de Ñawinpukyo (Ayacucho, Perú) en el Intermedio Temprano. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 37(2), 151–164.

Libro de visitas. (2006). *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. (Reimpresión de los manuscritos de 1593 a 1605)

López Austin, A. y Millones, L. (2008). *Dioses del norte, dioses del sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Makowski, K. (2006). La arquitectura pública del periodo Precerámico tardío y el reto conceptual del urbanismo andino. *Boletín de Arqueología PUCP*, (10), 167-199.

Mariscotti, A. M. (1978). *Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales*. Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz.

Marzal, M. (1977). *Una hipótesis sobre la aculturación religiosa andina*. [Separata mimeografiada]. Lima: Área de Antropología, Programa Académico Profesional de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Marzal, M. (1978). La cristalización del sistema religioso andino actual en la segunda mitad del siglo XVII. En Koth de Paredes, M. y A. Castelli (eds.), *Etnohistoria y antropología andinas. Primera jornada del Museo Nacional de Historia* (pp. 173-178). Lima: Centro de Proyección Cristiana.

Marzal, M. (1983a). Balance de los estudios sobre religión andina. En J. Iguíñiz (ed.), *La cuestión rural en el Perú* (pp. 99-132). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Marzal, M. (1983b). *La transformación religiosa peruana*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Marzal, M. (1988a). *El sincretismo iberoamericano: un estudio comparativo sobre los quechuas Cusco, los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía)* (2ª ed.). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Marzal, M. (1988b). La religión andina persistente en Andagua a fines del virreinato. *Histórica*, 12(2), 161-181.

Marzal, M. (1996). Un siglo de investigación de la religión en el Perú. *Anthropologica*, 14(14), 7-28.

Marzal, M. (2002). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América latina*. Madrid: Editorial Trotta.

Medina, C. (1989). *Checras*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Medina, C. (2013). *Literatura del valle de Checras*. Huacho: Gráfica Técnica Chirre.

Millones, L. (1976). *Religión y poder en los andes: los curacas idólatras de la sierra central*. Lima: Seminario de Ideología y Religión.

Millones, L. (1977). La religión andina: estudios y estudiosos de una difícil pregunta. *Revista de la Universidad Católica*, (2), 5 – 24.

Millones, L. (1981). *Los ganados del Señor. Mecanismos de poder en las comunidades andinas. Arequipa, siglos XVIII – XIX*. [Separata mimeografiada]. Programa Académico de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.

Millones, L. (2002). *Las confesiones de Don Juan Vásquez*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Pontificia Universidad Católica del Perú.

Millones, L. (2008). Dioses y demonios de los Andes. En A. López Austin y L. Millones (autores), *Dioses del Norte, dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes* (pp. 121-255). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Millones, L. (2016). Los Andes en la voz de sus mitos. En A. López Austin y L. Millones (autores), *Los mitos y sus tiempos. Creencias y narraciones de Mesoamérica y los Andes* (pp. 171-263). Cusco: Ceques editores.

Millones, L. y Mayer, R. (2012). *La fauna sagrada de Huarochirí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos.

Millones, L. y Tomoeda, H. (2010). *La cruz del Perú*. Lima: Fondo Editorial del Pedagógico de San Marcos.

Mills, K. (1997). *Idolatry and its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750* [La Idolatría y sus enemigos. Religión colonial andina y Extirpación, 1640-1750]. Princeton University Press.

Ministerio de Agricultura (1999). *Certificado del Título de Propiedad. Comunidad Campesina Santiago de Maray*. Título N° 5830, ficha N° 50002189. Lima: Unidad Agraria Departamental Lima y Callao.

Ministerio de Economía y Finanzas (2011). *Formato SNIP 04 - perfil simplificado del PIP Menor “Mejoramiento del sistema de alcantarillado de la comunidad de Maray, distrito de Checras, Huaura”*. Recuperado de <http://ofi.mef.gob.pe/PIPMenor2009/ReportePIPMenor.aspx?Codigo=194809&version=1&usuario>.

Molina (El Cusqueño), C. d. (2008). *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Lima: Fondo de la Universidad San Martín de Porres. (Reedición del manuscrito ca. 1576).

Morales, R. (2003). Iconografía litúrgica y contexto arquitectónico en Huaca de la Luna, valle de Moche. En S. Uceda y E. Mujica (eds.), *Moche: hacia el final del milenio* (T. I, pp. 425– 476). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Universidad Nacional de Trujillo.

Murúa, M. d. (2001). *Historia General del Perú*. Madrid: Dastín S. L. (Reedición del manuscrito de 1590)

Noriega, A. (1998). Marca–marca: un enclave inca en Oyón. *Medio de Construcción*, (152), 42-47.

Noriega, A. (2000). La arquitectura prehispánica de la provincia de Oyón. *Arkinka*, (61), 86-97.

Noriega, A. (2003). Cerro Quichunque: centinela de Checras. *Arkinka*, (88), 100-108.

Noriega, A. (2006). Rapazmarca, un asentamiento con arquitectura multicultural en la región de Rapaz-Oyón. *Arkinka*, (126), 78-82.

Noriega, A. (2008). Apuntes en la identificación de los asentamientos y arquitectura inca en los valles de Huaura y Checras. *Arkinka*, (149), 92-101.

Noriega, A. (2011). *Proyecto de Investigación y Delimitación Arqueológica Maray. Checras – Huaura - Lima*. [Archivo en PDF, cedido por el autor]. Informe final presentado al Ministerio de Cultura.

Noriega, A. (2012). *Proyecto de Investigación y Delimitación Arqueológica San Pedro de Tongos. Tongos - Checras – Huaura - Lima*. [Archivo en PDF, cedido por el autor]. Informe final presentado al Ministerio de Cultura.

Noriega, A. (2015). Excavaciones arqueológicas exploratorias en Maray Viejo, un asentamiento colonial en la región de Checras. *Arqueología y Sociedad*, (29), 339 - 364.

Noriega, A. (2016). Las huancas de Checras. Un modelo arqueológico de la resistencia ideológica andina a la hispana. En *VI Congreso Internacional "Hacia el Bicentenario de la Independencia"* (pp. 59-74). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Ondegardo, P. (1906). Los errores y supersticiones de los indios, sacadas del tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo Ondegardo. *Revista Histórica. Órgano del Instituto Histórico del Perú*. 1(1), 207-230. (Edición del manuscrito de 1559, incluido en *Confessionario para los curas de indios, con la instrucion contra sus ritos y exhortación para ayudar a bien morir y summa de sus privilegios y forma de impedimentos del matrimonio*. Lima, 1585)

Ordóñez, C. (2013). El culto a las *Yllas* en Huánuco Pampa: entre la luna y el puquial. *Arqueología y Sociedad*, (26), 385 - 394.

Ortmann, D. (2002). *Ciencias de la Religión en el Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Ortmann, D. (2004). Fundamentos de las Ciencias de la Religión. En autor (Comp.), *Anuario de Ciencias de la Religión. Las religiones en el Perú de hoy* (pp.13 – 29). Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Consejo Nacional de la Ciencia y Tecnología.

Otto, R. (2008). *Lo sagrado* (E. García, trad.). Buenos Aires: Claridad. (Reimpreso de *Das Heilige. Über das irrationale in der Idee des göttlichen und sein Verhältnis zum rationale*, 1917)

Panofsky, E. (1992). *Estudios sobre iconología* (B. Fernández, trad.). Madrid: Alianza. (Reimpreso de *Studies in iconology*, 1972)

Pantoja, G. (setiembre, 2011). *Evaluación de recursos hídricos superficiales en la cuenca del río Huaura*. Ministerio de Agricultura, Autoridad Nacional del Agua. [Presentación en Power Point, disponible como archivo PDF]. Recuperado de

www.ana.gob.pe/sites/default/files/.../evaluacion_rh_superficiales_rio_pampas_0.pdf

Pease, F. (1973). *El dios creador andino*. Lima: Mosca Azul editores.

Pease, F. (1983). Apuntes sobre la etnohistoria peruana actual. En J. Iguñiz (ed.), *La cuestión rural en el Perú* (pp. 133-163). Lima: Fondo Editorial de la Pontificias Universidad Católica del Perú.

Polia, M. (1996). “*Despierta, remedio, cuenta...*”: *adivinos y médicos del Ande*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica.

Polia, M. (1999). *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581 – 1752)*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica.

- Polía, M. y Chávez, F. (1994). Ministros menores del culto, shamanes y curanderos en las fuentes españolas de los siglos XVI-XVII. *Anthropologica*, (11), 8-48.
- Ponte, V. (2014). *Arqueología en la Cordillera Negra del Callejón de Huaylas, Perú. Área de influencia Mina Pierina*. Lima: Barrick.
- Porras, R. (1963). *Fuentes Históricas Peruanas (apuntes de un curso universitario)*. Lima: Instituto Raúl Porras Barrenechea.
- Pulgar, J. (1996). *Geografía del Perú*. Lima: Editorial PEISA.
- Ramos, G. (1992). Política eclesiástica y extirpación de idolatrías: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy. En G. Ramos y H. Urbano (comps.), *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI – XVIII* (pp. 137-168). Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.
- Ramos, R. (1992). Estudio preliminar a *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia* de Émile Durkheim (1907) (pp. 1-30). Madrid: Akal.
- Rappaport, R. (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad* (S. Perea, trad.). Madrid: Cambridge University Press. (Reimpreso de *Ritual and religion in the making of humanity*. 1999, Cambridge University Press).
- Renfrew, C. (1994). The Archaeology of Religion. [La arqueología de la religión]. En C. Renfrew y E. B. Zubrow (eds.), *The ancient mind. Elements of cognitive archaeology*. [La mente antigua. Elementos de arqueología cognitiva], (pp. 47-54). Cambridge University Press.

Renfrew, C y Bahn, P. (2011). Capítulo 10: ¿Qué Pensaban? Arqueología cognitiva, arte y religión. En *Arqueología: teoría, métodos y prácticas*. (Traducción de D. Govantes, 2ª ed.) (pp. 391-428). Madrid: Akal. (Reimpreso de *Archaeology: Theories, Methods and Practice*. 2008, Londres: Thames & Hudson. 5ª edición, revisada y aumentada de la primera de 1998).

Riva Agüero, J. d. I. (1952). *La historia en el Perú* (2ª ed.). Madrid: Imprenta y Editorial Maestre. (Tesis de doctorado de 1910)

Romero, C. (2016). El Perú, país de diversidad religiosa. En autor (ed.), *Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples* (pp. 13-40). Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, Instituto Bartolomé de las Casas y Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Rostworowski, M. (2001). Mitos, dioses y oráculos. En varios autores, *Los Dioses del Antiguo Perú* (Vol. 2, pp. 180-221). Lima: Banco de Crédito del Perú.

Rostworowski, M. (2007). *Estructuras Andinas del Poder. Ideología religiosa y política*. (Obras completas de María Rostworowski VII). Lima: Instituto de Estudios Peruanos. (Reedición de la obra de 1983)

Rubina, C. (1992). La petrificación en el *Manuscrito de Huarochirí*. *Mester*, 21(2), 71-82.

Sakai, M. (1998). *Reyes, estrellas y cerros en Chimor. El proceso de cambio de la organización espacial y temporal en Chan Chan*. Lima: Horizonte.

Salomon, F., Brezini, C., De las Casas, G., y Falcón, V. (2006). Los khipus de Rapaz en casa: un complejo administrativo - ceremonial centroperuano. *Revista Andina*, (43), 59-92.

Sánchez, J. (2015). El misterio de los huancas, una aproximación a la cosmovisión andina desde el cerro Pariahuanca. *ARKEOS, Revista electrónica de Arqueología PUCP*, 7(14), 1-24. Recuperado de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arkeos/article/view/14512>

Sánchez, M. C., Lynch, V., y Besa, Y. (2014). Espacios sagrados en el mundo andino: excavación de una huanca en Las Pailas (Cachi, Salta Argentina). *Revista Española de Antropología Americana*, 44(1), 275 – 284.

Sánchez, R. (2015). *Apus de los cuatro Suyus. Construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña*. Cusco: Instituto de Estudios Peruanos y Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas” (Primera reimpresión de la edición de 2014).

Santa Cruz Pachacuti, J. (1993). *Relación de antigüedades de este reyno del Piru*. Cusco: Instituto Francés de Estudios Andinos y Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”. (Transcripción del manuscrito Ca. 1613)

Santo Thomas, D. de (2006). *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perv.*
Lima: Santo Oficio. (Reedición del libro de 1560)

Spalding, K. (1984). *Huarocharí. An Andean society under Inca and Spanish rule.*
Stanford: Stanford University press.

Spalding, K. (2008). Consultando a los ancestros. En M. Curatola y M. S. Ziolkowski (eds.), *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo* (pp. 273– 292). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos.

Tantaleán, H. y Leyva, M. Y. (2011). De la huanca a la estela: la formación de los asentamientos permanentes tempranos (1400 ANE – 350 DNE) de la cuenca norte del Titicaca. *Bulletin de l'Institut Français de Etudes Andines*, 2(40), 259-287.

Tello, J. C. (1923a). Wira Kocha. *Inca. Revista trimestral de estudios antropológicos. I* (1), 93-320.

Tello, J. C. (1923b). Wira Kocha (continuación). *Inca. Revista trimestral de estudios antropológicos. I* (3), 583-606.

Tello, J. C. y Miranda, P. (1923). Wallallo. Ceremonias gentílicas realizadas en la región cisandina del Perú Central (Distrito Arqueológico de Canta). *Inca. Revista trimestral de estudios antropológicos. I* (2), 475-549.

- Tomoeda, H. (1993). Los ritos contemporáneos de camélidos y la ceremonia de la Citua [Archivo PDF]. *Senri Ethnological Studies*, (37), 289-306. Recuperado de http://infoalpacas.com.pe/wp-content/uploads/2014/01/SES37_014.pdf
- Topic, J. (2008). El santuario de Catequil: estructura y agencia. Hacia una comprensión de los oráculos andinos. En M. Curatola y M. S. Ziolkowski (eds.), *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo* (pp. 71– 95). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Tuesta, S. [Sonaly Tuesta]. (23 de octubre del 2015). Adornaditos, cinta de lana – Santiago de Maray, Checras, Huaura, Lima. [Archivo de video]. Disponible en <https://youtu.be/bDKINhouOvU>
- Turner, V. (1973). *Simbolismo y ritual*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura* (Versión traducida por la editorial y revisada por B. García). Madrid: Taurus. (Reimpresión de *The ritual process. Structure and anti--structure*. 1969, Nueva York: Adeline).
- Urbano, H. (1999). Estudio preliminar a *La Extirpación de la Idolatría en el Piru*, de Pablo Joseph de Arriaga (1621) (pp. 10-131). Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.

- Van Dalen, P. (2007). Reconocimiento arqueológico en la cuenca alta del río Chancay-Huaral: margen izquierda (distritos de Atavillos Alto, Santa Cruz de Andamarca y Pacaraos). Nuevos datos para comprender los procesos sociales Atavillos. *Kullpi*, (3), 57-147.
- Van Dalen, P. (2014). La arqueología de las cuencas alto y medio andinas del departamento de Lima. El territorio y las investigaciones a modo de introducción al presente libro. En autor (ed.), *Arqueología de las cuencas alto y medio andinas del departamento de Lima* (pp. 9-30). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Van Dalen, P. y Patrocinio, P. (2014). Tierra de dioses y hombres. Arqueología del paisaje en la cuenca del río San Lorenzo, Huarochirí. En P. Van Dalen (ed.), *Arqueología de las cuencas alto y medio andinas del departamento de Lima* (pp. 169-217). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Van Gennep, A. (2008). *Los ritos de paso* (J. Arazandi, trad.). Madrid: Alianza Editorial. (Reimpresión de *Les rites de pasage*, 1909)
- Vargas, R. (1954). *Historia de la Iglesia en el Perú. Virreynato (siglo XVII)*. Buenos Aires.
- Varón, R. (1980). *Curacas y encomenderos. Acomodamiento nativo en Huaraz, siglos XVI y XVII*. Lima: Talleres Gráficos P.L. Villanueva.

- Venturoli, S. (2007). *Los hijos de Huari. Etnografía y etnohistoria de tres pueblos de la sierra de Áncash, Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica.
- Villar, P. (1935). *Las culturas prehispánicas del departamento de Lima*. Lima: Municipalidad de Lima.
- Waal, A. d. (1975). *Introducción a la antropología religiosa*. Navarra: Verbo Divino. (Reimpreso de *Religion and culture*)
- Wachtel, N. (2001). *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de Historia Regresiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Walter, D. (2006). Los sitios arqueológicos en el imaginario de los campesinos de la Cordillera Blanca (Sierra de Ancash). En A. Herrera, C. Orsini y K. Lane (eds.), *La complejidad social en la sierra de Ancash: ensayos sobre paisaje, economía y continuidades culturales* (pp. 177– 190). Milán: Civiche Raccolte d'Arte Applicata del Castello Sforzesco-Raccolte Extraeuropee, PUNKU Centro de Investigación Andina.

ANEXOS

Anexo 1: Glosario de términos usuales en la religiosidad marayana de hoy

(Se escriben con cursivas aquellos términos españoles que en Maray tienen una acepción diferente)

Catipar: Chacchar coca, generalmente acompañándola con licor y cigarrillos.

Catipada: Sesión dedicada a catipar.

Costumbre: Rito o conjunto de ritos tradicionales andinos, desarrollados como parte de un festividad.

Gasto: Coca, cigarrillos y licor que son repartidos a cada participante en una faena o festividad.

Huarcapa: Cuerda que cruza el tórax y de la cual penden frutas, golosinas, quesillos, flores y cintas de colores. Se otorga en señal de reconocimiento, homenaje o reciprocidad hacia quien lo recibe.

Mesa: Llamada también *Mesada*. Área ritual conformada por una manta de algodón sobre la que se tienden los objetos para la catipada, el murucuy o el mayangachi.

Multa: Penalidad por haber roto una norma tradicional, a ser pagada en dinero, licor, alimentos o recibiendo azotes.

Rodeo: Nombre de la colina donde se encuentra el corral comunal y que designa por ello a la fiesta de marcaje de ganado (“rodeo” – en minúsculas).

Viejos abuelos: Jircas o apus locales.

Wircoy: Nombre de la pampa donde se celebra la fiesta del cultivo del maíz y que da nombre a esta (“wircoy” – en minúsculas).

Anexo 2: Cuestionarios aplicados para el recojo de información etnográfica

Matriz de entrevistas N° 1

1. ¿El pueblo físicamente se repartía en Ichoacán y Allaucán? ¿Qué familias pertenecían a uno y otro lado o parcialidad?
2. ¿El cementerio tiene alguna forma de organización física?
3. ¿Se identifica a la Pachamama con la virgen María?
4. ¿Cómo se llamaban las estancias? ¿Cuántas personas vivían allí?
5. ¿Hay comuneros que emigran temporalmente en busca de trabajo? (migrantes temporales)
6. ¿Cómo se reparte la tierra y bajo qué criterios. ¿Hay comuneros que tienen más de una parcela? ¿Por qué?
7. ¿Qué costumbres o rituales se hacen antes de iniciar el sembrío? ¿Cuáles se realizan fuera de estas fechas?
8. ¿Qué costumbres o rituales se hacen para los matrimonios?
9. ¿Qué costumbres o rituales se hacen para los funerales?

Matriz de entrevistas N° 2

1. ¿Recuerda alguno de estos nombres?
 - Punchau Jirca (huanca del sol), Guacra Yaru (sacerdote del sol-marcayoc)
 - Huacrallani (huanca-marcayoc)
 - Rupayjirca, Chuchupuquio (huancas hermanas)
 - Carhuayacolca, Llaullactullu (cerros y pacarinas, guardianas del puquio Curicalla)
 - Llaulla cayan
2. ¿Cómo se dice rayo en quechua? ¿Libiac? ¿Curi?
3. ¿Cómo se llama la huanca del pueblo viejo de Maray? ¿Le hacen ofrendas?
4. ¿Cómo celebran el 24 de junio o fiesta de San Juan?
5. ¿Ven en las estrellas lo que va a pasar a las cosechas o al ganado?
6. ¿Qué hacen el día de los difuntos? ¿Cómo era la celebración antes? ¿Suben aún al cementerio del pueblo viejo?
7. ¿Qué cerros o antiguos abuelos conocen? ¿Cuáles son los más importantes?

8. ¿Ha visto alguna vez o alguien en el pueblo tiene una piedra con forma de sapo?
¿alguna *illa*?
9. ¿Sabe si hacen lecturas con coca o maíz en el pueblo?

Matriz de entrevistas N° 3

1. ¿Los cerros antiguos abuelos son varones o mujeres? ¿Cuál es el sexo de determinado cerro?
2. ¿Qué le recuerda el nombre *Ruyguana*? ¿Qué significa? ¿Podría contarnos alguna historia sobre esta?
3. ¿A qué llaman *illas*? ¿Hay *illas* en el pueblo? ¿Podría contarnos alguna historia sobre las *illas*?
4. Pregunta para confesiones protestantes: ¿Catipa u ofrenda al cerro? ¿Por qué?
¿Cuándo había más adventistas en el pueblo también ofrendaban?
5. ¿Dejan ganado con partes de su lana sin cortar desde que nacieron para hacerlo en alguna fecha especial?
6. ¿Cómo se llaman las moyas?
7. ¿Cuáles eran los barrios antiguos de Maray?

8. ¿Qué lagunas o manantiales encantados hay cerca de Maray y de Gapash?
9. ¿Conoce alguna tradición sobre quién es la huanca y porqué está allí?

Anexo 3: Testimonios

3.1. *El rito de ir a buscar la lluvia a la laguna de Atash (Entrevista a Jayden Richardzon, 30 de agosto de 2015)*

PEP: ¿Podrías describir el rito que dices de los Santiagos para buscar lluvias?

JR: Ya. Cuando no llueve, el Presidente [de la Junta Directiva de la Comunidad Campesina] busca dos o tres personas mayores. Primerito, hacen una reunión, citan a una reunión y dicen: “vamos a buscar la lluvia, no llueve, porque nuestras sementeras se están secando”. Para empezar el trabajo también. Y de allí en la reunión acuerdan ya pues que se busque quién quiere ir primero, voluntarios. Y algunos, los que más o menos entienden de eso, dos o tres se juntan y toda esa noche se ponen a hacer su mesada, su catipada con coca, cigarro, cal y preparan también su humita.

PEP: ¿Cómo es esa humita?

JR: La humita la preparan de choclo. [El] choclo lo muelen, lo hacen como una masa echando azúcar, su clavo de... [olor], como una masita para hacer pan pero lo llenan en una panca. Preparan eso y después el *cuhuay*. El *cuhuay* lo echan en el carbón la papa y cuando ya cocina lo raspan y llevan eso. Y con todo y ese ponen en la *mesa* su coca, su cigarro, llevan también un poco de harina también creo llevan. Y las personas que van a ir a la altura, hay una laguna que se llama Atash, suben para arriba hasta cierto lugar y de allí descalzo y arrodillado llegan hasta la misma laguna, pidiendo a los cerros que manden su lluvia. Y con la humita que han llevado y su honda empiezan a apedrear en la laguna. [A]pedrean en la laguna y conocen, dicen las personas que van conocen, cuando cae la humita sale la burbujita y sale como neblinita: es para que llueva, dicen. Y se ponen ahí casi todo el día a catipar y

mandan a distintos sitios a dos personas o tres así, diferentes personas, no el mismo nomás no va a buscar, diferentes personas. Uno va a la laguna de Atash, [y] hasta [la] laguna de Punrun que queda en Cerro de Pasco⁴², creo. Hasta por allí también van.

Ah, sí. Y después de catipar todo y ver ellos que sí va a llover, vuelven. Vuelven lo misma hasta cierta parte arrodillados, pidiendo a los cerros, también pidiendo de paso al Santiago Menor o Mayor, [al] que tienen ellos fe en esa imagen, vuelven lo mismo hasta cierto lugar donde empezaron a caminar arrodillado y descalzo. Y de ahí ya vuelven ya todo con su hierbita de altura pañando, tomando siempre su aguardiente y brindándoles también coca, cigarro, dejan como ofrenda en el cerro.

PEP: ¿Cuándo ha sido la última vez que se ha hecho eso?

JR: Ese se ha hecho ya hace como siete años será. Siete años.

PEP: Siete años...

JR: Como siete años así que fueron buscar la lluvia.

PEP: ¿Quiénes fueron?

JR: Mmm... ¿quién el que fue para ahí?... Aaah... Demetrio, ¿No, Raquel?... Demetrio... ¡Silvestre! Demetrio, Silvestre, Edmundo... Edmundo Pacheco...

⁴² A 37 kilómetro al sureste de la ciudad de Cerro de Pasco, en el distrito de Tinyahuarco, provincia de Pasco.

Después iba este el tío... Julio Pacheco, también. Sí, siempre iban en eso, a buscar la lluvia. Y cuando llegaban acá [a Maray], ya la gente y la directiva le esperaban...

RAQUEL RICHARDZON: Mi tío venía a su atrás. De paso traían *cushuru*.

JR: Sí, pañaban allí unas que crecen en las lagunas...

PEP: *Cushuro*.

JR: Sí, *cushuro*, como uvitas, negritas. Traían eso y acá el pueblo ya les recibía también las autoridades y personas los que deseaban los recibían a ellos. Lo mismo también hacían su *mesada* todo, catipaban y ellos informaban: “Que sí, nos ha respondido. Que nos ha ido bien y va a llover estos días”. Y a veces, creo por la fe, coincidía: llegaba la lluvia. Sí, llegaba la lluvia, llegaba la lluvia. Sí. Y tenían esa fe. Más bien personas de mi edad estamos perdiendo esa costumbre.

PEP: Qué pena, que pena...

JR: Sí, sí. Eso. Los que iban ya están fallecidos, personas que sabían.

PEP: Pero y todos ellos fueron a distintas lagunas, uno a distinta laguna, digamos, cada uno a distintas lagunas.

JR: Sí. O a veces cuando no había quiénes iban para otra laguna, ellos ya programaban ir en otro día hasta las lagunas más alejados.

PEP: O sea eso cuánto les tomaba ¿Cómo siete días?

JR: Sí. Algo. Y tenían que ir caminando. No ir... eh. A veces si es que conseguían caballo, bueno, a lomo de bestia. Pero nada de vehículo. Y tampoco no hay acceso para ir con vehículos. Y cuando venían así a veces venía la neblina [después de] dos días, tres días, y llovía.

PEP: ¿Eso cuando lo harían? ¿En enero más o menos?

JR: Sí, enero. A veces cuando no llovía enero, iban febrero a buscarlo. Fines de enero a primeras semanas de febrero. Porque normal la lluvia acá empieza en fines de diciembre, sino ya hasta mediados de enero. De allí ya normal la lluvia hasta abril. A veces se prolonga hasta mayo.

PEP: Ya. O sea ellos cuando subían también en el camino ¿qué hacían con respecto a Santiago? ¿Le rezaban?

JR: También, también. Justo iban también en la iglesia, en la iglesia católica, también a ponerle velas, a pedirle [por lluvias]. Allí también a hacer sus rezos, llevándole flores...

PEP: ¿Y los que iban a la altura también le rezaban a Santiago?

JR: Sí, también, a las imágenes. Por decir había uno de ellos, el que integraba eso, tenía fe en Santiago Mayor: a ése le pedía él. Si el otro miembro que iba para arriba también, tenía fe en Santiago Menor, lo pedía a Santiago menor. Y coincidía, iban.

La cosa es que pedían la misma cosa, de la lluvia si es que iban por lluvia. Y llegaba la lluvia a veces, coincidía. Y yo creo que esta costumbre lo siguen manteniendo todavía en el pueblo vecino de Puñun.

PEP: De Puñun.

JR: Sí, Puñun, lo siguen manteniendo ellos. Lo siguen manteniendo eso. En cambio acá estamos perdiendo ya esa costumbre.

3.2. *Un caso moderno de “extirpación de idolatrías”*

Por razones obvias no puede darse el nombre del poblador de Maray que protagonizó y compartió este relato con el tesista. Únicamente se le nombrará con las iniciales A. D.

En los años cincuenta del siglo pasado, ya se empezaba a difundir la prédica evangélica en Checras y el señor A. D. abrazó esa fe a conciencia. Por ese tiempo, él y otros marayanos habían empezado a construir viviendas en la estancia de Gapash. Allí, en la ladera de Tupish, existía entonces una huanca no muy grande que se veneraba regularmente. Al pie de ella, eran visibles restos de cigarrillos, hojas de coca, caramelos, entre otros bienes que se le ofrendaban. A. D. la vio y, en consecuencia con su fe, la consideró un tipo de objeto idolátrico, que propiciaba charlatanerías, cuando no brujerías. Así que cierta noche fue hasta la huanca, la tumbó, la llevó hasta su vivienda en construcción y la hundió en una zanja de cimentación como cualquier otra roca más, para luego rellenar la zanja con mezcla de barro. Nadie pareció extrañarse demasiado por la desaparición del monolito ni averiguó mucho por el mismo.

El señor A. D. finaliza esta narración riendo satisfecho, como alguien que cuenta una jovial travesura.

3.3. *El manantial encantado de Shogushcocha*

Este relato nos fue contado por Jorge Silva Richardzon (49 años), a quien, a su vez, se lo narró su madre, doña Sabina Richardzon (80 años).

Ladera abajo del pueblo viejo de Maray se encuentra la laguna Shoguscocha (“Laguna de los carrizos”), un manantial que estaba encantado. Cuando había niños en las cercanías, la laguna ponía a su vista carritos y otros juguetes para atraerlos. A las niñas les ofrecía muñequitas y ollitas. Pero cuando ellos se acercaban para tomar los juguetes, la laguna los jalaba y los desaparecía.

Según la señora Sabina Richardzon, esta fue la causa por la cual los marayanos bajaron a instalarse en Gapash, porque tenían miedo de seguir perdiendo a sus hijos.

Jorge Silva añade que el ahora fallecido Félix Arellano Richardzon, vio que cierta noche de luna llena en junio se agitaba la superficie de Shoguscocha y se oía el tañido de una campana.

En las noches, de Shoguscocha salían también grandes toros finos, que cubrían a las vacas del pueblo que estaban próximas al manantial. Olmer Pacheco Silva (50 años), comenta también que de Shoguscocha en las noches salían también grandes carneros, que montaban a las ovejas. De estas uniones nacían muy buenas crías.

(Recogido en Maray el 08 de enero del 2017)



Figura 70. Manantial de Shogushcocha en la parte baja de Maray Viejo, actualmente desecado. Fuente. Pedro Espinoza, 2017.